



SICULORUM GYMNASIUM

raccolta della facoltà di lettere
e filosofia dell'università di catania

Studi in onore di Nicolò Mineo

promossi da G. Alfieri, E. Iachello, P. Manganaro, M. D. Spadaro,
coordinati da S. C. Sgroi e S. C. Trovato

TOMO I

Facoltà di Lettere e Filosofia
Università di Catania
2005-2008

SICVLORVM GYMNASIVM

N.S. a. LVIII – LXI (2005-2008)

Studi in onore di Nicolò Mineo

promossi da G. Alfieri, E. Iachello, P. Manganaro, M. D. Spadaro,
coordinati da S. C. Sgroi e S. C. Trovato

Tomo I



FACOLTÀ DI LETTERE E FILOSOFIA
UNIVERSITÀ DI CATANIA
2005-2008

INDICE GENERALE

Tomo I

N. Mineo, <i>Il mio percorso storico critico. Una vita allo specchio</i>	pag. 9
<i>Momenti di una biografia</i>	» 41
<i>Bibliografia di Nicolò Mineo</i>	» 45
N. Zago, <i>Per un ritratto di Nicolò Mineo</i>	» 67
G. Alfieri, <i>Il romanzo soglia</i>	» 77
G. Alfonzetti, <i>Rispondere ai complimenti</i>	» 99
G. M. Anselmi, <i>Letteratura e istituzioni nell'età barocca</i>	» 139
G. Bárberi Squarotti, <i>Morte e rinastica del falcone: Decameron, Novella IX, Giornata V</i>	» 149
S. Bartolotta, <i>La traducción de los regionalismos: interferencias léxicas en Cándido de Leonardo Sciascia</i>	» 169
A. Battistini, <i>Tra ragione e passione. Petrarca nella critica letteraria di primo Settecento</i>	» 195
G. Bentivegna, <i>Note storico-filosofiche per una rilettura di Léon Brunschvicg</i>	» 215
A. G. Biuso, <i>Mente e temporalità</i>	» 255
L. Blasucci, <i>Introduzione e note a La vita solitaria di Leopardi</i>	» 269
G. Capovilla, <i>Versi 'barbari' fra le extravaganti di Carducci. Primi appunti</i>	» 293
U. Carpi, <i>Zibaldone 543-579 (22-29 gennaio 1821): monarchia assoluta, repubblica, πλεονεξία</i>	» 313
C. Cazalé Bérard, <i>Confronti critici. Di un altro genere</i>	» 347
M. Cerruti, <i>"Una frenesia nata dalla malinconia"</i>	» 375
A. Coco, <i>La Storia delle Università tra Europa e Italia (1950-1990)</i>	» 381
S. Condorelli, <i>Francisco Varela: dalla biologia una nuova epistemologia</i>	» 391
S. Costa, <i>Epica e maledettismo nella grande guerra, fra Gadda e Malaparte</i>	» 409
G. Cottone, <i>Giovanni Gentile e la parola del suo pensiero</i>	» 431
C. Crimi, <i>Nazianzenica XV. Le virtù del giovane Gregorio</i>	» 435
C. Cristaldi, <i>Il problema dell'acqua nel Mediterraneo</i>	» 445
S. Cristaldi, <i>Andrea Cappellano e la doppia verità</i>	» 463

Tomo II

M. D'Amore, <i>Donne-comete nell'Inghilterra tra '600 e '700. An Essay in Defence of the Female Sex</i>	pag. 515
F. Danelon, "Come un cane battuto". <i>In margine a Suo marito di Luigi Pirandello</i>	» 537
A. D'Aquino, <i>Pasolini, l'India e i Sud del Mondo</i>	» 549
M. R. De Luca, "Questioni di finale": <i>note in margine a tre opere del teatro musicale novecentesco</i>	» 563
A. P. Desi, <i>Quadri d'epoca: il pensiero di Arnold Gehlen</i>	» 577
A. Di Benedetto, <i>Parere sulla Maria Stuarda di Vittorio Alfieri</i>	» 597
A. Di Grado, <i>La Parola, le parole, le immagini: repliche della Passione e figure dell'attesa</i>	» 603
M. Di Pasquale Barbanti, <i>La dimensione filosofica dell'insegnamento di Origene di Alessandria</i>	» 621
E. Dispenza, <i>La "lingua-fiamma" e il modulo della negazione fraudolenta: Ulisse e Guido da Montefeltro (Inf. XXVI e XXVII)</i>	» 643
G. Dolei, "Tu duca, tu signore e tu maestro": <i>Dante come compagno di resistenza nell'esilio di Peter Weiss</i>	» 655
T. Emmi, <i>Le espressioni idiomatiche. Proposta per una tipologia dei dizionari fraseologici dell'italiano</i>	» 675
S. E. Failla, <i>Su alcuni degli insediamenti musicali avvertibili o celati nella Commedia dantesca</i>	» 721
G. Fiume, <i>Schiavi, rinnegati e santi neri nel Mediterraneo di età moderna</i>	» 735
M. Fiume, <i>Da Muse ispiratrici a scrittrici: le Siciliane</i>	» 767
P. Floriani, <i>Saggio di un commento (interrotto) ai Promessi Sposi</i>	» 787
C. Gallo, <i>Una dantista siciliana di fine Ottocento: Vincenzina Inguagiato</i>	» 807
R. Galvagno, <i>Il sorriso dell'ignoto marinaio e l'ordine della scrittura</i>	» 819
E. Ghidetti, "Forze occulte": <i>scienza, spiritismo e letteratura fantastica al tramonto del secolo XIX</i>	» 839
G. Giarrizzo, <i>Per Ignazio Buttitta</i>	» 861
P. Gibellini, <i>Tommaso Gnoli e Giuseppe Gioachino Belli (con versi inediti in lingua e in dialetto ferrarese)</i>	» 869
F. Gioviale, <i>Spiegelbild, l'immagine riflessa. Sull'Elena egizia di Hofmannsthal per Strauss</i>	» 885

I. Giudice Rizzo, <i>Euripides, Bacchae 996-1004</i>	pag.	909
C. Griggio, <i>La "Galleria di Minerva" e Dante</i>	»	921
P. Guaragnella, <i>"Terra" e "cielo" nel Teatro Poetico di Guido Casoni</i>	»	931
E. Iachello, <i>Il mito di Garibaldi. Brevi considerazioni</i>	»	951
V. La Rosa, <i>"Dal pianto di una notte nacquero gli ulivi": per un laboratorio scientifico e didattico a Noto Antica</i>	»	955
P. C. Leotta, <i>The Translation of American Fiction into Italian in the XX Century. (Lucian Bianciardi as Translator of Stephen Crane's The Red Badge of Courage)</i>	»	971
C. Liberti, <i>Guglielmo Ferrero: una storia infedele</i>	»	983
A. Livatino, <i>Le poesie giovanili di Ugo Foscolo</i>	»	1001
R. Luperini, <i>Fra antico e moderno: l'incontro con i morti</i>	»	1009

Tomo III

G. Magnano San Lio, <i>La storiografia filosofica in Germania tra criticismo e romanticismo: Tennemann e Ritter</i>	»	1019
A. Manganaro, <i>"Dante: un sogno di armonia terrena": studi danteschi di Nicolò Mineo e l'attualità di Dante</i>	»	1037
P. Manganaro, <i>La "felicità pensata". Osservazioni sul LB del Duisburgsche Nachlass</i>	»	1053
D. Marchese, <i>Il paesaggio siciliano: topos letterario o realtà?</i>	»	1065
V. Masiello, <i>Giuseppe Petronio intellettuale militante e polemista</i>	»	1085
P. Mazzamuto, <i>Il messaggio lirico di Domenico Romano e la crisi dei massimalismi</i>	»	1097
G. Melli, <i>Il romanticismo cristiano di Alessandro Manzoni e le Osservazioni sulla morale cattolica</i>	»	1117
S. Menza, <i>I paraverbi del siciliano</i>	»	1135
R. Mercuri, <i>Proposta per il Canzoniere di Ugo Foscolo</i>	»	1157
P. Militello, <i>La civiltà egea: fortuna e fruizione di un mito storiografico</i>	»	1177
R. M. Monastra, <i>Via dalla pazza folla. La rivoluzione francese e il romanzo italiano</i>	»	1203
F. Morale, <i>L'ici et l'ailleurs nella scrittura di un instancabile viaggiatore: Nicolas Bouvier</i>	»	1221
W. Moretti, <i>Lanfranco Caretti studioso del Tasso</i>	»	1237

A. M. Mutterle, <i>Sondaggio variantistico su un poeta di Venezia</i>	pag. 1243
G. Nicastro, <i>Parsifal in terra d'Abruzzi</i>	» 1249
G. Nicoletti, <i>Prima dell'Antologia: appunti sulla lettera- tura periodica in Toscana negli anni della Restaura- zione</i>	» 1257
C. Nocera Avila, <i>William Laud's Sermons: an assessment</i>	» 1281
V. Orioles, <i>Attraverso Pasolini. La visione plurilingue dalla letteratura alla linguistica</i>	» 1297
V. Ortoleva, <i>A proposito del termine hircus in Pelago- nio 212</i>	» 1307
R. Osculati, "Ecce homo!" (Giovanni 19,5): l'essere uma- no nell'evangelo giovanneo	» 1313
R. Padalino, <i>La terminologia dell'alimentazione. Mate- riali e prospettive di studio per l'area rumena</i>	» 1329
G. Padovani, <i>Aspetti della narrativa di Domenico Ciam- poli: quadri d'ambiente e studi di paesaggio</i>	» 1337
M. Pagano, <i>Note su Stefano Protonotaro</i>	» 1355
M. Paino, <i>La leggerezza di Sciascia e le ripetizioni di Candido</i>	» 1369
E. Pasquini, <i>Carducci e l'etica della cultura</i>	» 1391
A. Pavano, <i>Insegnare letteratura, leggere i classici. Per una didattica sostenibile dell'antico</i>	» 1403
G. Pezzino, <i>Il giovane Croce lettore di Marx</i>	» 1409
G. Pirrodda, <i>Berecche, Pirandello, la guerra</i>	» 1441
D. Poli, <i>Figure della parola: un tracciato da Leopardi a Campana</i>	» 1455
F. Raffaele, <i>Giovanni Cassiano tra Oriente e Occidente. Spunti per un'indagine geo-culturale</i>	» 1471
G. Rando, <i>Pirandello tra letteratura e teatro: Il giuoco delle parti</i>	» 1497
F. Rappazzo, <i>L'erba e l'animale di Franco Fortini: prova di un repertorio allegorico</i>	» 1523
R. Raspagliesi, <i>Lettere dal fronte: Guido Jung e la I guerra mondiale</i>	» 1533
S. Rimini, <i>Il flauto, il mandolino e l'arpa: fantasmi mu- sicali nella drammaturgia di Pasolini</i>	» 1563
M. Rizzarelli, <i>Una memoria del mondo "senza colori". L'Orfeo cosmicomico di Calvino</i>	» 1587

F. Romano, <i>Il Commentario Neoplatonico: Forme e Funzioni</i>	pag. 1603
G. Ruffino, <i>Indizi galloitalici nell'antroponomastica popolare siciliana</i>	» 1621

Tomo IV

M. Sacco Messineo, <i>Scenari urbani: La Catania settecentesca di Silvana La Spina</i>	» 1629
E. Sala Di Felice, <i>Fisiognomica tassiana delle passioni</i>	» 1637
G. Salanitro, <i>Niccolò Machiavelli e Vittore Di Vita</i>	» 1665
M. Santàgata, <i>Un approccio didattico al realismo di Dante (Inferno X 22-93)</i>	» 1669
M. Schilirò, <i>Ascoltare e pensare su Arcangelo Blandini</i>	» 1677
G. Seminara, <i>Dal "dissoluto punito" al "dissoluto assoluto": percorsi di un mito nel teatro musicale europeo</i>	» 1689
S. Sgavicchia, <i>L'identità "plurale" e "impura" della Sicilia. Pensiero e cultura letteraria dell'Ottocento e del Novecento</i>	» 1711
S.C. Sgroi, <i>E Galeotto fu il Dizionario. Tommaseo lo compilò e Pirandello lo compulsava. Ovvero musaico 'musico, musicale' o 'poetico'? Neoformazione o prestito)?</i>	» 1723
A. Sole, <i>La "Gabbia" e L'Infinito (Una proposta di interpretazione)</i>	» 1745
M. D. Spadaro, <i>I latini nelle fonti bizantine</i>	» 1767
W. Spaggiari, <i>Romanticismo mediato. Le antologie inglesi di scrittori italiani</i>	» 1779
C. Spalanca, <i>Verso l'Europa: il "Viaggio in Grecia" di Saverio Scrofani</i>	» 1797
M. Spampinato Beretta, <i>L'arte dell'insulto o il "risponder per le rime" nei poeti giocosi del Due e Trecento</i>	» 1811
C. A. Spoto, <i>Giuseppe Corvaja e un progetto di riforma finanziaria per l'Inghilterra</i>	» 1825
L. Surdich, <i>Il seme de Il seme del piangere</i>	» 1841
D. Tanteri, <i>Un romanzo di anticipazione di fine Ottocento: L'anno 3000 di Paolo Mantegazza</i>	» 1861
F. Tateo, <i>Considerazioni sull'eredità del Mezzogiorno umanistico</i>	» 1879

N. Tedesco, <i>Consapevolezza drammaturgica di Rosso: L'Ospite desiderato tra seduzione, illusione e morte</i>	pag. 1889
F. Tomasello, <i>L'antiporta del "Viaggio" di Ignazio Paternò Principe di Biscari. Una esperienza tra Antiquaria e Archeologia</i>	» 1895
N. Tonelli, <i>La serie delle canzoni e il Convivio</i>	» 1917
G. Traina, <i>Il ruolo delle novelle nella sperimentazione derobertiana</i>	» 1935
C. Tramontana, <i>Res e signa nella Vita Nova. Appunti per una teoria del desiderio in Dante e Agostino</i>	» 1957
P. Travagliante, <i>Un manuale di economia politica nella Sicilia dell'Ottocento: La Scienza dell'ordinamento sociale di Giovanni Bruno</i>	» 1979
M. Tropea, <i>Salgari, Verne, Rousselet, Kipling e le narrazioni sul grande Mutiny anti-inglese del 1857</i>	» 2003
L. Trovato, <i>Shakespeare travesti: note sull'Ubu Roi di Alfred Jarry</i>	» 2025
S. C. Trovato, <i>Note etimologiche e lessicali. Tra sincronia e diacronia</i>	» 2041
R. Turchi, <i>Noterella goldoniana. "Il Museo d'Apollo" di Nicolò Beregan</i>	» 2055
M. C. Uccellatore, <i>Sebastiano Addamo attraverso l'epistolario</i>	» 2083
M. Verdenelli, <i>Leopardi, la tartaruga, il "ritmo naturale"</i>	» 2097
R. Verdirame, <i>Il doppio, il sogno e il ritratto animato. Luigi Pirandello dal folk-tale al fantastico interiorizzato</i>	» 2129
S. Zappulla Muscarà, <i>Stefano Pirandello giornalista</i>	» 2147
S. Zeppi, <i>Gli esordi letterari di Giacomo Leopardi (1809-1810)</i>	» 2161
A. Zimbone, <i>Patrikios Pieris Kastrinaki. Tre voci della letteratura greca contemporanea</i>	» 2175
S. Zoppi Garampi, <i>Croce e Gentile editori di Campanella</i>	» 2195

NICOLÒ MINEO

IL MIO PERCORSO STORICO-CRITICO.
UNA VITA ALLO SPECCHIO*

Quando nasce e come si riconosce una vocazione che diventi coscienza, scelta e progetto? Ma forse non siamo chiamati a dire di questo. Una confessione in pubblico ha bisogno di altri presupposti ambientali e culturali. Una storia compiuta di sé sarebbe presunzione. Più modestamente, mi limiterò a fissare alcune ragioni: i punti di partenza problematici e la parabola di determinate istanze conoscitive. Ma prima una considerazione sul mestiere dello studioso di letteratura. Sempre più mi rendo conto che è un riandare e ripercorrere le antiche fascinazioni, delle letture adolescenziali, un riproporsi del dialogo con quei padri e fratelli – forse proiezioni e duplicazioni di quelli veri o di quelli ideali – che si scelsero, o ci scelsero, come tramiti dei mondi possibili dell'immaginario e del sogno. Padri e fratelli che diventano, nell'avanzare della nostra vita, anche figli. Come lo divengono, nel tempo interiore, quelli veri. Perciò l'individuazione di questi amici non può avere confini né spaziali né temporali. Il nostro lavoro è per gran parte una frequentazione degli assenti e dei morti. E questi, diceva Machiavelli, rispondono. E certo ci dicono cose più vere e importanti di quanto non ci avvenga di dire e ascoltare nel rumore del presente, specie di *questo* presente, post-utopico e post-religioso. Per una nuova proposta della modernità però, perché mi colloco tra quelli che non credono che il post-moderno apra una nuova epoca, tra quelli che vedono nella modernità il luogo dei valori che vanno riaffermati: le idee e le istanze di progresso, di libertà, di eguaglianza, di giustizia sociale, di emancipazione, di conoscenza, di rispondenza tra diritti e doveri. Con alcuni poi, degli amici di cui dicevo, il dialogo è destinato ad essere quasi segreto,

* Queste pagine (pubblicate in *Il «mestiere» dello storico: generazioni a confronto*, a cura di E. Iachello, Atti del Convegno internazionale (Catania 8-11 gennaio 2002), Palermo, L'Epos, 2007) riflettono una prospettiva 2002-2003.

forse con quelli che più profondamente ci hanno plasmato. Di questi non si scrive o molto meno di quanto la frequentazione non possa far presumere. Per pudore, per difendersi dall'autobiografismo intellettuale, sentimentale, esistenziale.

La scelta fu definitiva già in anni remoti. L'incontro adolescenziale con la poesia omerica e poi con Manzoni e coi poeti italiani del Duecento e Trecento e poi col *tutto* Leopardi aveva fissato la sostanza e l'entità degli interessi. La letteratura come luogo di conoscenza e di autoconoscenza. Forse pesò nella formazione della mia generazione l'esperienza infantile della guerra. Inneestò la paura e il senso della precarietà, ci abituò all'assenza, alle perdite, alla privazione.

Da ciò la ricerca di compensazioni e di approdi sicuri. E non si può ignorare il luogo fisico. Un paese Giarre, ma aperto e percorso da varie suggestioni. Tra gli anni Quaranta e gli anni Cinquanta vi operavano i fratelli della generazione immediatamente anteriore, nomi già di risonanza nazionale. Si incontravano e ascoltavano i Cristaldi, Patanè, Soraci, Crifò (prestissimo scomparso), Giarrizzo, Romeo, Caltabiano, per dire solo di intellettuali destinati soprattutto alla ricerca. Il fervore intellettuale in effetti attraversava i circoli massonici, gli ambienti della FUCI, gli attivi e le giovanili dei partiti della sinistra. Mentre l'ascesi dello studio aveva un valore e un riscontro sociali. A quel tempo, prima che il mercato si accorgesse dei giovani, le lunghe estati potevano servire anche – e non dico soltanto – per coltivare esigenze di conoscenza, dalla filosofia alla politica alla letteratura alla storia. Forse nessuno proverà più come allora il fascino del libro, l'attrazione dei suoi segreti, il richiamo simbolico e inconsciamente memoriale della sua stessa veste tipografica, delle sue immagini, dei suoi colori, e odori. I Laterza marrone rosato, come i libri di Croce: indimenticabili. Ma anche le ideologie e le militanze politiche ci forgiavano. E la decima Musa – in una sua stagione aurea per creatività e capacità comunicativa – era quotidiana occasione di socializzazione, di dialogo e di confronto.

Ma la scuola stessa aveva un valore alto, la scuola che non deprecavo come ormai è costume dire di aver fatto, e che non era certo deprecabile. A cominciare dal Ginnasio. Che insegnava, attraverso gli studi delle lingue classiche, il rigore dell'analisi e il piacere del ragionamento. La *poesia* delle lingue classiche: credere e insegnare come si possa giungere per forza di studi di lingua, la famigerata grammatica anzitutto, a capire come pensa un uomo, come pensa un popolo e come si configuri l'oggetto del suo pen-

sare proprio in quanto pensa in un certo modo, e da qui a capire come pensano gli uomini in quanto uomini. Le percezioni, le rappresentazioni, la logica nella parola. Erano l'emozione della grammatica, l'entusiastica vittoria su un nodo oscuro di parole, il giungere oltre, la sintonia con l'altro, il testo, l'uomo che ne è autore, la civiltà in cui si iscrive. Che è lo studio non strumentale della parola: l'animarsi della grammatica. Un giovinetto (anche senza il montaliano «ciuffo»), in una campagna lontana nel tempo e nello spazio, dava un nome a ogni olivo secolare, il nome di un verbo irregolare greco, e ne ripeteva i paradigmi all'incontro giornaliero. Non erano più ninfe ad animare la natura, ma ugualmente Giacomo Leopardi – chi come lui ha amato la parola dei classici? – avrebbe riconosciuto una perennità di dialogo. La parola come messaggio perenne, che perennemente dà vita a quello cui si rivolge. Il passato che rivive, il tempo che si ferma, il cammino dell'uomo che si riconosce come memoria e presenza interiore.

Per la comprensione della produzione letteraria negli anni Quaranta-Cinquanta i docenti più avvertiti proponevano ancora l'estetica crociana. Voglio ricordare Santo Calì, al Liceo, poeta dialettale di originalissima e potente espressività e profondo conoscitore di letterature classiche e moderne. Più problematico Ferruccio Caltabiano, non mio professore nel senso istituzionale, ma amico più anziano, voce di un sapere soprattutto orientato verso la filosofia. L'interpretazione finiva con l'essere esclusivamente orientata verso l'individuazione del sentimento o dei sentimenti e della tonalità o delle tonalità dominanti e affidata al gusto, alla sensibilità, all'impressione, ma anche alla capacità di contestualizzazione. Fondamenti indispensabili in ogni caso, ma che possono essere integrati, o supportati, su una base di rilevamenti e analisi più verificabili (falsificabili?). È invalso ricondurli alla «filologia». E sia pure, purché si guardi al concetto e non soltanto alla disciplina e al primo si dia la massima estensione. Ma anche alla seconda, sicché alla fine potrebbero coincidere ed essere un abito mentale e un metodo. La *filologia* a cui cercavo di far ricorso negli anni liceali, per i testi poetici, era un approccio assolutamente messo al bando dalle teorie e pratiche vigenti: il rilevamento statistico e distribuzionale dei suoni. Prima della grande stagione della linguistica generale, della semiotica, della scienza della comunicazione, dell'informatica, era possibile solo accertare che il sistema combinatorio dei suoni era profondamente diverso nei vari poeti saggiati, da Dante a Foscolo a Leopardi. Ne potevo solo trarre conferma, in chiave intuitiva,

della definizione acquisita di quella poesia, mentre mi era chiaro che non potesse esistere un valore espressivo oggettivamente proprio dei suoni stessi.

Frattanto cominciavano a prevalere altri orizzonti. Non mi ha mai convinto la distinzione, propria di altre culture letterarie, tra critica e storiografia letteraria. Mi convincevo invece dell'arbitrarietà di una critica senza storia, senza storia generale e senza storia della letteratura. Mi convinceva l'istanza desanctisiana di fondare una storia della letteratura sulla filologia da una parte e sulla storia «nazionale» in ogni suo aspetto (compresa la storia della lingua), la filosofia e l'estetica dall'altra. Memorabili le sue riflessioni, del 1869, in occasione della pubblicazione delle *Lezioni di letteratura italiana* del Settembrini, da tener sempre presenti:

Io mi spavento quando penso che grave mole di studi e di lavori resti tutta intera sul capo della nuova generazione. Per non parlare che solo della storia della nostra letteratura, se non la dee essere un viaggio artistico, sentimentale, estetico, se dee essere un serio lavoro scientifico, in tutte le sue parti esatto e finito... non può farla nessuno oggi. Un lavoro è un problema che non si può risolvere senza i suoi dati o presupposti. Una storia della letteratura è come l'epilogo, l'ultima sintesi di un immenso lavoro di tutta intera una generazione sulle singole parti. Tiraboschi, Andrè, Ginguéné sono sintesi del passato. Oggi tutto è rinnovato, da tutto sbuccia un nuovo mondo: filosofia, critica, arte, storia, filologia. Non ci è più alcuna pagina della nostra storia che resti intatta. Dovunque penetra con le sue ricerche lo storico e il filologo, e con le sue speculazioni il filosofo e il critico. L'antica sintesi è sciolta. Ricomincia il lavoro paziente dell'analisi, parte per parte. Quando una storia della letteratura sarà possibile? Quando questo lavoro paziente avrà portata la sua luce in tutte le parti; quando su ciascuna epoca, su ciascuno scrittore importante ci sarà tale monografia o studio o saggio, che dica l'ultima parola e sciolga tutte le quistioni. Il lavoro di oggi non è la storia, ma è la monografia... Gli impazienti ci regalano ancora delle sintesi e dei sistemi: sono stanche ripetizioni che non hanno più eco. La vita non è più là. Ciò che oggi può essere utile, sono lavori seri e terminativi sulle singole parti, e se la nuova generazione vuole dubitare e verificare, ottimamente! si metta sulla buona via: ripigli tutto lo scibile parte a parte e riempia le lacune, che ce n'è moltissime, ed apparecchi una condegna materia di storia. Vedete quanta è la nostra povertà. Una storia della letteratura presuppone una filosofia dell'arte generalmente ammessa; una storia esatta della vita nazionale, pensieri, opinioni, passioni, costumi, caratteri, tendenze; una storia della lingua e delle forme; una storia della critica, e lavori parziali sulle diverse epoche e su' diversi scrittori. E che ci è di tutto questo? Nulla, o, se v'è alcuna cosa importante, è per nostra vergogna lavoro

straniero. Noi abbiamo una filosofia dell'arte tutta d'accatto o senz'applicazione; e le cose sono a tale, che non sappiamo ancora cosa è la letteratura e cosa è la forma... Su nessuna arte è stato scritto niente di serio, non sulla pittura, non sulla musica, e neppure sulla poesia. Abbiamo vuote generalità, niente che sia frutto di alta speculazione filosofica o di serie investigazioni storiche. Una storia nazionale, che comprenda tutta la vita italiana nelle sue varie manifestazioni, è ancora un desiderio. Quello che abbiamo rimane a infinita distanza da questo ideale. Chi pensi gl'importanti lavori fatti da parecchie nazioni sulle lingue e i dialetti, maraviglierà come In Italia, dove questi studi ebbero origine, stiamo ancora disputando se la lingua dee prendersi da' vivi o da' morti, e quale sia una forma di scrivere italiana, e niente abbiamo ancora che rassomigli ad una storia della nostra lingua e de' dialetti, dove siano rappresentate le varie forme che la lingua e il periodo ha prese nelle diverse epoche. Anche de' criteri critici che hanno guidato i nostri scrittori e artisti manca una storia. Ogni scrittore ha la sua estetica in capo, un certo suo modo di concepire l'arte, e le sue predilezioni nel metodo e nell'esecuzione. E ne nasce una interessantissima storia della critica Italiana da Dante sino a Leopardi. E mi dolgo soprattutto che presso di noi siano così scarse le monografie e gli studi speciali sulle epoche e sugli scrittori. I nostri concetti sono vasti, inadeguati alle nostre forze; e più volentieri mettiamo mano a lavori di gran mole, da cui non possiamo uscir con onore, che a lavori ben circoscritti e ben proporzionati a' nostri studi. Così niente abbiamo ancora d'importante su nessuno de' nostri scrittori, e abbiamo già molte storie della letteratura. Presso gli stranieri non ci è quasi epoca o scrittore che non abbia la sua monografia, e questo genere di lavoro vi è tenuto in grandissima stima. Cosa abbiamo noi sopra Machiavelli, o Guicciardini, o Sarpi, o Ariosto, o Folengo, o Tasso? Dello stesso Dante cosa abbiamo che sia conforme al progresso della scienza? Sono campi ancora inesplorati, dove tutto è a fare. Peggio ancora se ci volgiamo a' tempi moderni, dove viviamo di giudizi e di criteri tradizionali e mal concordi, e non sappiamo ancora chi è Foscolo, o Niccolini, o Giusti, o Berchet. o Balbo, o Gioberti, o simili. Fino de' sommi, del Manzoni e del Leopardi, non si è scritto ancora uno studio di qualche valore. Quanta e quale materia per la nuova generazione! Una storia della letteratura è il risultato di tutti questi lavori; essa non è alla base; ma alla cima; non è il principio, ma la corona dell'opera. In tanta povertà, cosa può essere una storia della letteratura? Una informe compilazione piena di lacune, e d'imprestiti, e di giudizi superficiali e frettolosi e partigiani. Il men peggio è quando un artista, come il Settembrini, faccia almeno un'esposizione animata e popolare, la quale sia ella medesima una bella pagina aggiunta alla storia della nostra letteratura.

Che nello stesso tempo egli stesse lavorando alla *Storia della letteratura italiana*, che sarebbe apparsa nel 1870, può apparire una

contraddizione, ma in realtà è solo la prova che la sua attenzione alla letteratura, a quel tempo, fosse assolutamente legata a un bisogno di storia, di storia come storia della cultura, come storia dello spirito e della coscienza di un popolo, e che perciò sentisse come improrogabile costruire una sintesi, una sorta di primo tracciato, di quell'unica forma di coscienza unitaria degli italiani che era la letteratura. Era obbedienza a una consapevole urgenza e insieme maturata comprensione delle difficoltà e delle necessità.

Il problema della storia della letteratura mi si sarebbe posto in modo concreto e urgente al momento della tesi di laurea. Avevo scelto, tra le varie proposte di Carlo Grabher (che insegnò nel nostro Ateneo dal '53 al '58), di studiare gli *Influssi romantici nell'opera di Giosuè Carducci*. Non mi sembrava produttivo condurre la ricerca solo a un livello sincronico, per nuclei tematici e motivi e stilemi, e insieme per raccolte. Intrapresi una via, non subito accolta dallo stesso relatore, consistente nell'analisi diacronica dei singoli testi poetici e critici disaggregati rispetto alle raccolte e ai volumi e studiati, in rapporto all'istanza di ricerca proposta, nella effettiva processualità del loro farsi. La ricomposizione sincronica veniva successivamente e si avvaleva dei risultati del primo tipo di analisi. Il processo di storicizzazione risultava meglio fondato e decisamente produttivo di nuovi risultati. Mi portò infatti a una tesi conclusiva che negava la proposta. La non romanticità cioè, in senso rigorosamente categoriale, della poesia carducciana, e non per la sua «classicità», ma perché riflesso e coscienza di un altro tempo e di un'altra cultura. Anche se non fu trascurata la via, che sarebbe stata allora in qualche misura anticipatrice, se teoricamente fondata, dei confronti di temi e motivi: l'interdiscorsività.

Un percorso e una pratica che non avrei mai abbandonato. Contro quel tipo di costruzione – di tutte le «storie» della letteratura, e non soltanto di quella italiana – che ho sempre ritenuto non una storia, ma una successione, non sempre continua, di monografie. Stimolante però il confronto con le posizioni di Petronio. Era insomma l'idea della storia della letteratura come *storia di opere*, che a un certo momento, tanti anni dopo, ho sistematicamente perseguito, da metà anni Settanta, dall'introduzione ai quattro volumi dedicati all'Ottocento nella *Letteratura italiana. Storia e testi*, diretta da Carlo Muscetta, alla ricostruzione della cultura e della letteratura del Settecento italiano – di cui dirò ancora –, e che ho proposto anche in forma teorica. Mi si consenta la lunga citazione dal mio *Letteratura e critica oggi: alcune tesi in controtendenza* (pubblicato su "Siculorum Gymnasium", N. S., LI, nn. 1-2, genn.- dic. 1999, t. I):

Penso a una critica che studi l'oggetto letterario come evento storico, come prodotto e produzione riconducibili a dimensioni spazio-temporali determinate, e pertanto rifiuti (ma un rifiuto che si articoli nel dialogo e quindi nell'appropriazione) ogni forma di approccio interpretativo sia di tipo metastorico e idealistico – comunque atteggiato e mascherato –, che proponga un'idea di arte come valore assoluto, sia di tipo attualizzante e presentizzante, il cui esito ultimo quasi sempre non sono che le nebbie mistiche al di là o dentro le quali non è che il silenzio o l'assenza del reale. Storicizzare d'altra parte, dovrebbe essere chiaro, non vuol dire tornare allo storicismo (quello classico di marca hegeliana). E sappiamo tutti che il tempo dei «grandi racconti» è finito – almeno per ora –. Non solo, sappiamo anche che non possiamo più né progettare sistemazioni totalizzanti né presumere il possesso di norme oggettive e universali di comprensione, interpretazione e descrizione. Quel che si propone come irrinunciabile via verso un sapere reale e positivo è il *conoscere storicamente*.

Perciò penso anche a una critica che sappia essere storia della letteratura. Tralascio del tutto il problema se di una storia della letteratura sia legittimo parlare e della funzione che possa avere la storia della letteratura. E ne discende anche che tralasci il problema del *senso* della critica e anche l'altro problema del perché o del modo dell'insegnamento della letteratura. E tralascio anche il problema del rapporto di questa storia con le *altre* storie e non entro nel merito della discussione se la storia della letteratura sia fatta essa stessa di tante storie. Qui mi pongo solo il problema di *come* fare una storia della letteratura. Per me, nel solco della grande tradizione italiana da Vico in poi, è scontato che la letteratura abbia una storia, che può essere compresa nella sua vera essenza solo mettendola in rapporto con la storia nel suo insieme di eventi politici, economici, sociali, culturali, ecc. Perciò in qualche modo una presa di posizione rispetto al primo problema è implicita. Solo che oggi l'analisi della realtà attraverso la sua interpretazione nella letteratura non può non essere problematica, deideologizzata, pluralistica, sperimentale. Quello della storiografia della letteratura è un altro punto di debolezza della nostra (non solo italiana) cultura letteraria. Di debolezza intendo anche di chi sia schierato *per* la storia, la storia della letteratura nel nostro caso. Debolezza consistente nel fatto che mai – o assai raramente e con scarsa consapevolezza – sia stata fatta dai letterati vera storia della letteratura. Ma c'è una vera storia dell'arte o della musica? Quelle che chiamiamo «storie della letteratura» sono costruite infatti

in base al rilevamento e all'ordinamento dei prodotti del lavoro letterario per generi, per correnti, per autori, per luoghi geografici, per problemi e, in qualche caso, ma raramente, per generazioni. Che vuol dire un procedimento di estrapolazione e separazione, che si traduce in astrazione e arbitrio storiografico. Un lavoro di tipo a suo modo monografico, in quanto trattazione autonoma e separata di generi, di correnti, di autori, ecc., come osservavano già, ma da differenti punti di vista, Wellek e Warren e Sapegno. Procedimenti in cui non si può non riconoscere il persistere, benché in consapevole, di una mentalità crociana. Il che conferma la grande capacità di intuizione dello stesso Croce. Meno incorre in tali vizi di ordinamento la distinzione per generazioni, che intanto implica una periodizzazione reale. Ma è anche vero che i rappresentanti delle generazioni non sono tutti attivi nello stesso momento, come è vero che nello stesso tempo sono all'opera gli esponenti di più generazioni.

Bisogna invece avere precisi quadri sincronici e riconoscere i rapporti dialettici tra autori e opere. Una vera storia dovrebbe fondarsi sul rilevamento diacronico-sincronico – svolgimento e compresenze – dei fenomeni letterari, le istituzioni e le opere, nel loro succedersi reale. Dovrebbe essere costruita, preciso, in base alla individuazione e definizione di convergenze sincroniche di opere omologhe tra loro e rispetto al quadro storico generale, economico-sociale, politico, culturale. L'omologia segna la delimitazione temporale, fornisce cioè lo schema per la periodizzazione all'interno del *continuum* della produzione letteraria. Si otterrà così una storia di opere nella loro successione, inserite nel quadro della produzione complessiva di un periodo, al di là dell'appartenenza a un autore, a un genere, ad una corrente e ad una tradizione regionale. Non può essere una vera storia di opere una storia solo per generi, perché crea separazioni e frammentazioni che sono proprio la negazione della storia e finisce ancora una volta col produrre niente più che una serie di «monografie». Certo non si vogliono negare le appartenenze di cui si diceva. All'interno appunto di ogni segmento sincronico così stabilito può essere utile e forse anche necessario, a fini di catalogazione e di interpretazione, distinguere per generi e correnti e canoni e temi e problemi e aree culturali, come è sempre ineludibile la caratterizzazione individualizzante per ogni singolo autore. Solo che il lavoro di sistemazione per quadri sincronico-diacronici rende più naturale e necessario, quasi automatico, il collegamento col quadro storico generale, anche se questo rimanesse solo implicito o sottinteso. E all'interno di una storia come quella qui proposta acquisterebbero la loro vera dimensione tutte le

articolazioni socio-culturali interne alla produzione della letteratura, dalla condizione degli intellettuali alle attese del pubblico, dalle teorizzazioni di estetica e poetica alle emergenze tematiche. E potrebbe essere costruita anche nella forma problematica derivante dalla consapevolezza della relatività storica delle interpretazioni, come raccomanda Luperini. Relatività storica che nei veri critici non è mai arbitrio o delirio monadistico.

Naturalmente si potrebbe affacciare anche in un tal tipo di ricostruzione storica il fantasma della frammentazione monografica che si voleva scongiurare: tanti, più o meno ampi, medaglioni, medaglioni raffiguranti ognuno un'opera. È chiaro che la costruzione del medaglione è inevitabile. Come si farebbe a parlare di un'opera, se non mettendola a fuoco specificamente? Non si dà caratterizzazione senza evidenziazione specifica. Siamo nell'ovvio. Ma sicuramente si evita proprio la frammentazione, poiché una storia generale di opere contiene in sé necessariamente come strutture implicite, in quanto ricostruzione organica e totale, sia il quadro di riferimento generale sia il sistema di collegamenti specifici tra opera e opera. Una tale idea di storia, è pure utile dire, può accogliere quella della «tridimensionalità» della letteratura di cui parla Asor Rosa.

È parimenti di grande produttività euristica leggere anche le opere di un singolo autore delineando il complessivo svolgimento (la diacronia) della sua produzione in un certo tempo e nell'insieme dei vari tempi (la sincronia), quando naturalmente questa consista di differenti opere, variamente strutturate e organizzate, scritte nello stesso periodo. Si ottiene di fissare il quadro storico *reale* dei tempi e dei modi del suo lavoro letterario, mentre il rilevamento per generi o per raccolte, procedendo, come si diceva, per estrapolazioni e separazioni, riproduce l'astrazione e l'arbitrio che si verificano nelle «storie» più generali.

Sia quando si tratti di singoli autori sia quando si ricostruiscano periodi generali di storia letteraria, col metodo proposto gli svolgimenti e i processi si riconoscono e si fissano nelle loro successioni reali (anche operando con cronachistica pedanteria, se necessario) e nella loro natura di risposta alle situazioni che si vanno determinando, consentendo di fissare periodizzazioni rigorosamente verificabili. Saranno ricostruzioni a lenti ravvicinate.

Sulla stessa linea del lavoro al Carducci mi sarei mosso poco dopo nell'elaborare la tesi di perfezionamento nella Scuola Normale Superiore di Pisa su Giuseppe Giusti. Ma, tra Pisa e Parigi, si erano ag-

giunti molteplici nuovi orientamenti. L'argomento giustiano era stato suggerito da Luigi Russo, già guida e maestro a distanza negli anni liceali e universitari, che proprio in quegli anni aveva maturato l'interesse per gli aspetti linguistico-stilistici del testo poetico. Suggestioni nel campo dell'estetica venivano da Ragghianti e per la lettura dei poeti del Novecento da Antonio Russi. Per i problemi di storia letteraria sette-ottocentesca, importanti presenze furono quelle di Bosco e Binni. I medievalisti ricorderò più avanti. Sullo sfondo si imponeva la lezione storiografica di un Cantimori. Forti occasioni di dibattito e di dialogo erano date anche dalle interminabili discussioni coi colleghi, specie se studiosi di altre discipline, da Stelio Zeppi ad Alberto Varvaro, a Vincenzo Di Benedetto, a Francesco Orlando, a Marisa Premuda. D'altra parte l'ambiente pisano e toscano in genere era anche fortemente penetrato dalle lezioni filosofiche di un Luporini e, ancora embrionalmente, di un Timpanaro da una parte e dei Calogero e Capitini dall'altro. Si recepivano le inquietudini di un pensiero marxista non escludente l'attenzione alla soggettività e si respirava l'aria rinnovata della cultura del dialogo. E fu questa esperienza marchio profondo e onda lunga.

Più in generale e per quanto riguarda la critica letteraria, la prima metà degli anni Cinquanta aveva visto, in un quadro culturale generale estremamente complesso e vario, la crisi del crocianesimo e il coincidere delle più mature lezioni di metodo – non radicalmente antidealistiche però – riconducibili al marxismo, da Gramsci a Lukács, e alle teorie dell'impegno, nune tutelare Sartre (seguito soprattutto come guida civile e politica), e delle prime sollecitazioni in direzione linguistico-stilistica, quella che fu chiamata critica stilistica, preceduta però dal lavoro critico nel campo della variantistica. Erano gli anni, per l'Italia, dei libri e dei saggi da una parte di Russo, Salinari, Muscetta, Petronio, dall'altra di Contini, Branca (maestro a Catania, subito prima di Grabher, e allora recentissimo autore dell'analisi stilistica delle *Rime* di Alfieri, da cui apprendemmo rigore di metodo e senso storico), Devoto, Terracini (che recensivo su "Il Verri" del 1957), Caretti, l'ultimo Fubini e della diffusione della conoscenza di Spitzer ed Auerbach. Ambizione e certo presunzione fu tentare allora la sintesi di tutte queste istanze, all'insegna di una tradizione storicistica o, meglio, storicizzante e di una persistente decisione di fedeltà al principio crociano della critica come giudizio di valore. Certo, se la lezione estetica crociana veniva decisamente rifiutata, più difficile, per non dire impossibile, era accettare un'idea di poesia

come espressione non distinta dalle altre espressioni o, come sarebbe stato proposto poi, come espressione tutta fondata su un uso specifico del linguaggio. Tanti anni dopo si sarebbe capito sempre più che i conti con Croce non erano stati fatti una volta per tutte. Lo sanno bene i giovani Andrea Manganaro, che già su Croce ha pubblicato vari e importanti studi, e Carmelo Tramontana, che ha appena pubblicato in una collana diretta da Fulvio Tessoro per Liguori l'ottimo *La religione del confine. Benedetto Croce e Giovanni Gentile lettori di Dante*. Lo appresi per mio conto in vario modo e in vari tempi da Luigi Russo, da Muscetta, che non riusciva a parlarne senza commozione, da Petronio. Tre maestri di cui sono fiero di aver potuto fissare alcuni tratti (vari interventi sul primo, per gli altri due le *voci* del IV volume della quinta Appendice dell'*Enciclopedia italiana*).

Ma prospettive diverse e più ampie venivano aperte dalla cultura francese tra marxismo ed esistenzialismo, non marginalmente integrata dagli fondamenti umanistici del pensiero degli intellettuali di ispirazione cristiana (ricordo solo Maritain), in un quadro segnato dalle ancor riconoscibili ferite di un paese che tanto a lungo aveva subito il nazismo. E ancor di più dalle ferite del tempo presente e dal rinnovarsi di violenze e di orrori della vicenda algerina, nefandezze certo di ben più ridotta scala, ma non meno inquietanti perché ben note, perché contemporanee e perché perpetrate da uomini della patria dell'illuminismo. Bisognava perciò fare i conti almeno con Sartre. Mentre ben poco in quel quadro di interessi e di riferimenti culturali aveva da dire il primo strutturalismo. Intanto, sul piano personale, era superata, vorrei dire in estrema sintesi, la crisi esistenziale ed epistemologica di anni più giovanili – tra Leopardi, Kant, Pirandello, Heidegger, Sartre – e si era definitivamente affermato l'approdo al marxismo. Fu definitivamente chiaro che l'attività del letterato non poteva essere campo separato, nobilmente separato, da quella nella società e nella politica. E quella dell'insegnare e dell'educare non poteva non essere anche una pratica etica e, in quanto e finché etica, politica.

Il settore di sinistra della generazione formatasi negli anni Cinquanta aveva trovato le proprie motivazioni politico-culturali anzi tutto in riferimento al problema della fondazione di un paese moderno e democratico e si riconosceva in una dimensione decisamente nazionale, per lo più nel quadro della gramsciana problematica del nazional-popolare. L'impegno per una storia *sociale* degli intellettuali e della letteratura doveva precedere di molto nel tempo

e nell'interesse quello per una *geografia* della letteratura (che sarebbe maturato però nella stessa arca culturale e prima che divenisse formula quasi da mass-media). Sicché la scelta qualificante appariva quella in direzione dell'indagine delle specificità socio-storiche, non di quelle geo-storiche – che pure si sarebbero rivelate implicate nelle prime –. Studiare Dante o Carducci o Verga significava riflettere sulla loro rappresentatività in quanto intellettuali della nazione-popolo, non in quanto – meglio dire: non anche in quanto – appartenenti a storie peninsulari come diverse e autonome (che altro è la *geografia* della letteratura?).

Sicuramente chiarificatrici a suo tempo, per il mestiere del letterato e per le scelte ideali, le discussioni, a Catania, dopo l'esperienza pisano-francese, soprattutto col crociano Figurelli, severo maestro e acuto lettore dei testi, e con un penetrante critico d'arte come Morisani. In campo non solo letterario, ma anche cinematografico, negli anni aurei del Centro Universitario Cinematografico (il mitico CUC). Ne era punto di riferimento Vito Librando, ma vi davano prova della loro cultura e del loro impegno ideale anche le nuove leve, e voglio ricordare almeno Gino Longhitano e il rimpianto Nino Recupero. Si consolidava intanto l'appassionato interesse per gli studi di storia del pensiero, dell'economia, della politica, dalla romanità, al Medioevo, al Sette-Otto-Novecento. Per le lezioni vicine e direttamente e in qualche caso quotidianamente fruibili, ricordo le ardue scommesse intellettuali di un Mazzarino, la rilettura alternativa dell'Ottocento di un Romeo, la problematicità inquieta ma positiva di un Giarrizzo. Secondo gli interessi del letterato naturalmente, ma anche per il consolidamento delle scelte di teoria e pratica politica. L'istanza di storicizzazione del testo, mi rendevo conto, non poteva ridursi a certe schematizzazioni invalse anche sulla base di una superficiale acquisizione delle categorie marxiane. Non poteva soprattutto assumere il modello deduttivo largamente seguito, per cui si stabiliva il quadro storico e all'interno di questo si ritrovava la collocazione del singolo testo. Il fatto letterario doveva diventare il punto di partenza nel processo interpretativo e porsi come domanda all'interno del più ampio quadro dei fatti di ogni altro ambito del reale. Dalla contemporaneità al passato si imponeva come imprescindibile la più ampia conoscenza possibile di fatti, vivificata, prima che dalla pratica, direi, dall'etica della verifica (spiegherebbe il filosofo, "debole").

Di profondo impatto conoscitivo, oltre che indubitabilmente umano, l'insegnamento nella scuola secondaria, in cui anche rivivevo il

tempo dell'adolescenza e della prima giovinezza. Quanto è possibile apprendere dagli stessi alunni! Molti sono divenuti ottimi professionisti e professori universitari. Tra questi ultimi ricordo solo Angelo Belfiore, Giovanna Fiume, Mario Bolognari. Quanto è possibile apprendere dai colleghi! Rosario Soraci, Sebastiano Addamo, Enzo Consiglio, Giuseppe Cristaldi, Antonio Pagano, Franco Bonaccorsi, Santo Calì (già mio professore liceale, come dicevo), Giuseppina D'Ambra, Ferruccio Caltabiano. Addamo, critico scrittore e poeta di grande complessità e profondità espressive e concettuali, si poneva domande e problemi, anche sul piano della poetica, sul fondamento di un pensiero inquietamente critico all'interno della scelta marxiana. Nelle conversazioni con lui chiarii le mie predilezioni tra gli scrittori del nostro tempo. A imporsi per primi Moravia, Pavese e Vittorini tra gli italiani. E fu anche la scoperta di Sciascia. Quello che dopo il 1989 avrei definito unico scrittore «atteso». I suoi libri, tutti i suoi interventi ci coinvolgevano come illuminazioni sul presente e proiezioni rispetto al futuro. Un'opera da ristudiare con nuove prospettive e nuovi interrogativi. Quanta povertà e solitudine dopo la sua scomparsa! E anche Addamo ormai non c'è più!

Alla svolta degli anni Sessanta ci attendeva l'ondata di piena strutturalistico-linguistico-semiologica. E alla fine dello stesso decennio ci attendeva il Sessantotto! Le teorie strutturalistiche assumevano anche l'ideologia dominante, non sta a me ora dire con quanta confusione. E trainavano anche nuovo interesse per la psicanalisi. Sostanzialmente rifiutata un decennio prima come strumento di interpretazione dei testi letterari, questa ora mi sembrava che potesse offrire il suo apparato conoscitivo e metodologico come via di mediazione tra il generale e il particolare, la società e l'individuo, la storia e la persona, l'astratto della struttura e il concreto del soggetto. Gli anni Sessanta però, sul terreno delle problematiche letterarie, erano stati segnati anche, esattamente alla metà, da due libri del '65, di forte impatto, di Asor Rosa, *Scrittori e popolo*, e di Timpanaro, *Classicismo ed illuminismo nell'ottocento italiano*. Due libri anche simbolici in relazione a un aspetto della situazione culturale del momento, quella fortemente legata all'ideologia e di essa nutrita. Ma, su altro versante, la critica, e la storiografia, avevano già assorbito l'istanza di scientificità e di oggettività dello strutturalismo. Per non dire delle interferenze e convergenze tra le due linee. Esente da tentazioni di teorizzazione, credetti di poter seguire ancora la rotta programmata, ripensata e arricchita certo alla luce delle nuove proposte culturali e metodologiche, specie quelle del

campo narratologico. Queste accoglievo però, come sto per dire più chiaramente, con misurato equilibrio e nell'ottica del reciproco temperamento. A tali sintesi invogliava anche la geniale, fervida e multiprospettica lezione di Muscetta, che immetteva nell'alveo del marxismo classico le suggestioni del marxismo critico, del sociologismo francofortese, della linguistica e dello strutturalismo. La sua lezione si espandeva e riproduceva a macchia d'olio tra collaboratori e allievi, quelli che amo chiamare, evocando un grande modello di scuola, i «ragazzi» di Palazzo Sangiuliano: Gaetano Compagnino, Guido Nicastro, Mario Tropea, Rosario Contarino, Rosamaria Monastra, Mimmo Tanteri, Giuseppe Savoca, Silvano Nigro, Fernando Gioviale, Marcella Tedeschi, Sarah Zappulla Muscarà, Rita Verdirame, Gisella Padovani, Antonio Di Grado, Nunzio Zago.

Ma l'attenzione alle forme e allo stile veniva ancora rimandata! Sicuro insegnamento però era quello proveniente dal Galvano Della Volpe di *Critica del gusto*, anche se potevano facilmente esservi colte certe rigidzze.

Di massima urgenza mi sembrava d'altra parte fissare una posizione quanto alle opzioni di gusto e di giudizio nel campo della produzione letteraria. Decidere per me quali opere fossere autentiche depositarie di senso, per acquisire anche criteri per la critica e per la storia. Le scelte avrei, anche polemicamente, esposto assai più in là, nel 1991, per una inchiesta condotta dal "Ponte": *Cos'è oggi la letteratura*. Cito brani essenziali del mio intervento, *Primato del significato e trascendenza*, che nella sua *Guida allo studio della letteratura* del 1999 (Roma-Bari, Laterza) Ceserani avrebbe accostato, dal punto di vista dello spirito animatore, alle posizioni in controcorrente di Barberi Squarotti, Steiner, Bloom, e che il mio primo collaboratore nel lavoro universitario, l'indimenticabile Rosario Contarino, coltissimo letterato e fine lettore, avrebbe ricordato, nell'introduzione al volume (*Letterature e lingue nazionali e regionali*, Studi in onore di N. M., a cura di S. Cl. Sgroi e S. C. Trovato, Roma, Il Calamo 1996) dedicatomi dai colleghi catanesi per i sessant'anni, quasi come l'essenza delle mie idee in campo critico e del mio stesso modo di vivere il mestiere del letterato:

Sono chiaramente evidenziate le direttrici della linea di pensiero che intendo tracciare. Dico subito. Per convinzioni radicate entro orientamenti culturali e ideali che qui non è il caso di chiamare in causa, la letteratura che mi interessa è quella fondata, dirò sinteticamente, sul *primato dei significati*. Un quasi-postulato. Ciò presuppone un'idea della letteratura come insieme di testi distinto da una

serie di opposizioni: 1) primato del significato *versus* primato del significante; 2) primato della trascendenza *versus* primato dell'immanenza. Opposizioni secondarie e virtualmente trasversali rispetto alle precedenti sono quelle tra impegno e disimpegno, realismo e antirealismo (categorie ormai classiche, anche se per certi versi desuete, ma soprattutto mai sufficientemente definite). Naturalmente la prima opposizione nella sua sostanza concettuale è non più che emblematica, poiché nessuno ormai vorrà credere a una separazione reale di forma e contenuto, significante e significato. Si vuol alludere veramente a una prevalenza a livello di intenzioni e orientamenti. In fondo la seconda opposizione chiarisce il senso della prima. Intendo che nella produzione letteraria può essere dominante il livello del significante oppure il livello del significato (la parzialità e ambiguità della tavola di Jakobson è ormai largamente riconosciuta), mentre sono impensabili (letteralmente) un significante che non significhi e all'inverso un oggetto della comunicazione che non passi attraverso lo strumento comunicativo. Insomma, il linguaggio può tendere a dire solo se stesso oppure a dire quel che è fuori di esso. E non varrebbe obiettare che la conoscenza non sia che parola, perché non si farebbe altro che trasferire il discorso su un diverso terreno, come sarebbe il ripetere che non si conosce se non attraverso gli strumenti di conoscenza del pensiero umano. Il carattere dialettico della conoscenza sarebbe annullato solo se fosse dimostrato che nulla è fuori del singolo soggetto pensante. Tesi certo non priva di fascino ai nostri giorni per molti, ma chi scrive non è tra questi per una scelta non tanto teorica quanto ideale e pratica. Una scelta che vorrei definire *rifiuto di Babele*.

Un criterio di decisione, in ordine alle scelte e alle valutazioni, può derivare dall'analisi del rapporto tra letteratura e fruitori, letteratura e società, dal rilevamento della qualità del suo ruolo e della sua incidenza all'interno di essa [...] Sono convinto, ma l'esperienza storica lo conferma, che la letteratura è tanto più presente e attiva nel contesto sociale quando propone rappresentazioni e modelli dedotti dalla sua stessa realtà e a questa riconducibili. Quando cioè si garantiscono il primato del significato e la trascendenza. Il che non equivale a riproporre *naturalismi* o *verismi* o *realismi* in senso stretto, poiché significato e trascendenza si possono coniugare, come ognuno sa, col simbolo e la metafora e con ogni astrazione. Va ripetuto chiaramente: non si rifiutano le avanguardie e non si bandiscono le procedure di smascheramento e rottura di natura linguistico-formale. Quel che si ritiene non coincidente con una concezione dell'arte come espressione necessariamente relazionata al sociale è un letterario – come ogni altra forma d'arte – che abbia in se stesso la propria ragione e la propria destinazione. Perché, quasi per definizione, l'immanenza isola.

[...] Ecco cosa intendo per trascendenza e quindi per funzione della letteratura nel tempo e nella società. Dalla rappresentazione al modello, al mito. O all'anti-modello e all'anti-mito. Solo così essa attua quella funzione conoscitivo-persuasiva, appoggiata a una capa-

cità di appello all'intelligenza, ma insieme all'inconscio e all'immaginario, che le dà un vero ruolo.

A questo punto e da questo punto di vista il problema della «letteratura oggi» comincia ad avere una sua messa a fuoco. [...] una campionatura sommaria (e non importa far nomi ed elencare titoli) della produzione degli ultimi decenni testimonierà del rischio crescente di una caduta in un neoformalismo compiaciuto ed a suo modo estetizzante (magari l'estetismo del brutto) coniugato col dilagare del gusto – *à la page* – di un'arte come giuoco e divertimento. Ancora una volta, non si contesta la funzione possibile, in termini di significato e trascendenza, dello sberleffo e dell'irrisione. Sarebbe come rovesciare la condanna di Platone e bandire il comico. Si contesta invece la riduzione, mi sia consentita la figura, del giuoco a giuoco, cioè ad esercizio infantile o, peggio, ad oziosa insignificanza. La via alla paranoia della *lalia* non finalizzata non passa solo attraverso il *tragico*, ma anche attraverso il *comico*. E se ci si illude di contestare qualcosa, si dovrebbe capire che, al fondo, si contesta solo la funzione conoscitiva e liberatrice dell'arte. L'immanenza non è forse l'estremo esito della già deprecata divisione del lavoro, spinta sino alla ghettizzazione dello scrittore entro il cerchio chiuso e soffocante della specializzazione? O è proprio questo che si vuole... là dove si progetta la modernizzazione senza attributi?

Si opporrà da tante parti, dando sulla voce con terroristico fastidio a chi propone una letteratura conoscitivo-interpretativa, che il nostro tempo si nega alla rappresentazione per la sua opacità e insignificanza. E certo non sono in questione i poteri «occulti»! Ma non sarebbe prudente chiedersi – ahimè!, bisognerebbe ricorrere alla storia – se il mondo non potesse apparire altrettanto opaco e non-significante, per ragioni ogni volta diverse, anche in epoche precedenti, nel Trecento o nel Cinquecento o nel Settecento o nell'Ottocento? Un'indagine che porterebbe a confessare che in verità tanti, troppi, letterati, disturbati o sviati dal lungo incombere dell'*impegno* e della contestazione, e del realismo o dell'autentico avanguardismo, cui si sentirono costretti e che ben poche volte davvero ne umiliarono le potenzialità, hanno finalmente trovato legittimazione all'antica, post-tridentina, vocazione al barocco e all'arcadia (l'uno e l'altra naturalmente nel senso negativo assegnatogli dalla tradizione). Ora si chiamano postmoderno, ma, facendo le dovute inevitabili distinzioni, la dissociazione e la rinuncia alla realtà sono gli stessi.

Solo che la storia sa fare le proprie vendette. È possibile non accorgersi che il tempo dell'apparente arresto è ormai dietro le spalle, appartiene al passato?

Avrei sintetizzato la proposta implicita con l'espressione *neoromanticizzazione*. Una proposta di una scrittura creativa e anche di una critica attente a recuperare un pubblico esterno agli specialismi e alle

convenzioni formali degli addetti, un pubblico con cui entrare in sintonia interpretandone ed esprimendone le attese reali. Per una competizione certo con la comunicazione di massa, garantendo però, contemporaneamente, altezza di livello ed effettiva potenzialità di ricezione. Un discorso così orientato, sia per metodo che per contenuto, assieme a un gruppo di più giovani colleghi ed amici, da Pioletti a Compagnino, avrei tentato di aprire, tra fine anni Settanta e primi anni Ottanta, con la progettazione e la fondazione di una rivista che presumeva di essere non soltanto accademica e che ci sembrò significativo intitolare "Le forme e la storia". Una proposta e una formula in cui ancora ci riconosciamo.

Le varie suggestioni e le nuove problematiche si coagulavano soprattutto intorno al percorso dantesco. Questo diveniva il terminale di un viaggio a lungo preparato e il banco di prova di vertiginose scommesse. Dante può essere per uno studioso l'autore di una vita. Mi sia risparmiato di ripetere l'ovvietà che l'opera del fiorentino è inesauribile, che ogni rilettura è una nuova lettura, tanto esposta a dubbi e fertile di scoperte, come lo fu la prima lettura. E non si deve dimenticare che anche il Dante stilnovista ha una sua eccezionale presenza nella coscienza dei lettori. *L'Inferno*, per una sua naturale attrazione, i primi canti veramente, intercettato in una antica antologia per le scuole (del Torraca) nel tempo delle letture «geniali» e casuali e spregiudicate, fu il primo incontro. La forza della narrazione, con l'evidenza delle immagini e delle situazioni, destarono un travolgente coinvolgimento nell'adolescente. Erano gli anni del Ginnasio, inferiore e superiore (come si intitolava ancora). La scuola intanto mi svelava gli incanti della poesia stilnovistica. Quanto impulso all'interiore elevazione e quanto culto della raffinatezza furono trasmessi da quella poesia! Che non mi sembrava allora e non mi sembra ora un giuoco a «cazzeggiare» (il lessico di certi *grandi* intellettuali si aggiorna...). Certo, quando non si riconosce, e non si conosce, la possibilità di livelli non banali e non degradati di esistenza, trionfano le scoperte anacronistiche di testualizzazioni ironiche e parodiche. Come, per altro verso, se non ci fosse una inquietante tragicità anche del comico. Poi vennero le letture integrali delle cantiche, parallele o anticipatrici, ma non esterne, rispetto alla scuola: lo straordinario Liceo classico. Letture pacificanti e sublimanti quelle della seconda e della terza cantica.

Nella varietà delle sollecitazioni, in una lunga fase di dedizione a un altro polo dei bisogni conoscitivi e delle identificazioni, il tornante sette-ottocentesco e secondo ottocentesco, Dante si ritirava

nello sfondo, fantasma segreto. Ma la sua presenza era garantita dalla lezione dei maestri. Non era certo senza effetti il magistero catanese di Carlo Grabher, sensibilissimo interprete della *Commedia* (anche se la tesi con lui, come ricordavo, fu su Carducci). E carica di forti effetti indiretti sarebbe stata la lezione di Bruno Nardi a Pisa. E anche di Morghen, Frugoni, Manselli, Gregory. Come, sul versante metodologico, quella di Luigi Russo, che integrava alla poesia il «romanzo teologico». Come poi quella di Paul Renucci a Parigi. Prima tuttavia era il medioevo in generale che si riaffacciava – propiziato dalla medievalità gotica di Parigi e della Francia – con forti interrogativi sul piano della filosofia e dell'esegesi biblica e, per altre vie, sul piano della religiosità e dell'agiografia. Dallo sfondo non poteva non emergere la suggestione di un Buonaiuti, e non solo in quanto storico del cristianesimo medievale. Ma sulla base della rappresentazione gramsciana della storia letteraria d'Italia e del tema del nazional-popolare. Lunghi anni di riflessione e di studio, anche se non sistematici, sui testi biblici e relativi commenti e sui filosofi del tredicesimo secolo. Sino alla definizione del tema e delle idee confluite nei volumi danteschi. Cominciò a Parigi, e il senso profondo della ricerca (ricerca non di quello che si sa di cercare, piuttosto di quello che si vuol capire di star cercando) era orientato dall'interrogativo sull'orrore dell'olocausto, sulla possibilità di rintracciarne le stimmate nella storia del popolo ebraico. E anche per questo dirette e immediate sollecitazioni, come in Italia non sarebbe stato possibile, venivano dalla situazione politica e culturale francese, cui ho accennato già, negli anni della questione algerina e della presa del potere da parte di De Gaulle.

Finché un'occasione esterna, la ricorrenza centenaria del 1965 e l'incarico, venutomi da Figurelli, di scrivere sull'XI del *Paradiso*, catalizzò interessi e ricerche sul francescanesimo. Da questo il passo verso l'approfondimento del tema dell'attesa e del «sogno di rinascita» era quasi naturale. Come dico in premessa della lunga *lettura* dedicata al canto, una sua redazione assai più sintetica risaliva al 1961-1962, e fece parte di un ciclo di conferenze della Società "Dante Alighieri" di Catania. Il testo fu ampliato in successive fasi di lavoro negli anni immediatamente seguenti, a partire dal 1965 appunto, ma, per il subentrare di nuovi interessi di ricerca, pure danteschi, nell'area del profetismo (per un'altra *lectura* catanese, del 1967), non ebbe per allora la forma ultima. Esaltanti e commosse furono le ricerche volte a costruire un documentato profilo di storia del

francescanesimo del Duecento – che rimarrà per sempre *nel cassetto*, non essendo ormai proponibile senza un adeguato aggiornamento -. Dentro rimane per sempre (come un «sigillo») l'immagine del travagliato e sublime santo di Assisi. Dal punto di vista di uno studioso saldamente, anche se non scolasticamente, e idealisticamente marxista era la conferma di una componente antimaterialistica e anticapitalistica nel cristianesimo, per cui era facilitato il superamento di barriere ideologiche e si confermava l'ipotesi e l'attesa di una collaborazione tra popolo cristiano e popolo comunista.

Il libro sul profetismo e l'apocalittica dantesca del '68 era il primo momento di coagulo, finalmente nella direzione dell'analisi letteraria, dell'ampio materiale di tema biblico raccolto e delle lunghe interrogazioni dell'opera dantesca. Anni di preparazione e stesura quasi di getto, tra 1967 e 1968, caratterizzano il libro, oltre alla frenetica, spasmodica, frettolosità della stampa (le alienanti scadenze concorsuali). Sceglievo, in questo per primo, una tesi estrema, ma chiara e inequivoca, sviluppando sistematicamente l'intuizione di Bruno Nardi, fondandone filologicamente e storicamente lo spazio e le referenze culturali e dilatandone sino al limite ultimo l'estensione. È pur vero che ancora troppi interpreti di Dante usano il termine *profetismo* o in senso troppo ristretto o in senso troppo generico. Per non dire di chi non ha per niente presente la nozione. Coi primi è possibile dialogare, coi secondi è inutile. Ma i secondi, se non erro, tendono a ridursi sempre più. La lezione strutturalistica operava non tanto a livello delle analisi formali quanto sul terreno del rilevamento dell'organizzazione narrativa. Il convergere di dottrina mistico-teologica e biblica e di convinzioni critiche relative all'unità della *Commedia* consentì di interpretare e definire il poema come opera unitariamente e totalmente, come tema e come genere, profetico-apocalittico.

Due anni dopo si sarebbe aggiunta la monografia laterziana, affidatami da Muscetta, ideatore e direttore, come ho già ricordato, della laterziana *Letteratura italiana. Storia e testi*. L'ambizione che mi guidò fu quella di dimostrare più ampiamente, rigorosamente e sistematicamente il riferirsi di tutti gli aspetti fondamentali della tematica del poema all'intenzione e alla strutturazione profetico-apocalittico, dalla cultura nelle sue varie componenti alle regole del genere, alla qualità e al senso stessi della poesia. Compresa la straordinaria operazione dantesca di recupero dei classici e della romanità pagana. In questa direzione, con sue congeniali flessioni, ha raggiunto ulteriori notevoli risultati Sergio Cristaldi, robustamente attrezzato sin dalla tesi di laurea su Iacopone.

Esisteva però un motivo generatore dei due libri di natura più generale. Rispetto alle posizioni dominanti degli anni Sessanta, era mia convinzione allora – come più che mai ora – che si toccasse da ogni parte l'eccesso, di intenzione persuasiva in senso socio-politico dagli uni, di astrattezza e astrazione dagli altri, oltre che di presunzione conoscitiva. Mi sembrava da riaffermare decisamente il primato del testo, e non solo nella prospettiva della filologia. Da interrogare cioè con umiltà e illimitata scrupolosità e da contestualizzare aggiornando continuamente il quadro sincronico-diacronico entro cui è immerso e per cui vive. Ancora lo storicismo? Non si trattava di rinunciare al giudizio. Eravamo anche troppo «illuministi» per farlo. Si trattava di rimanere ancorati a una tradizione che sento come tipicamente italiana, quella della comprensione *storica* dei fenomeni del passato come del presente. E non mi sembrava di poter rinunciare alla lezione ideologica e metodologica dell'asse Gramsci-Lukács. Il mio tentativo dunque fu prima l'accertamento della realtà strutturale – nel senso più ampio del termine – essenziale del testo (per capire *cosa è*), poi quella della sua consistenza e relazionalità storico-culturale generale e del suo *valore* (per capire quale sia la sua *funzione*, ancora in senso lato, nello svolgimento storico). E senza false pretese di oggettività. Sapendo, istruiti dalle consapevolezze dell'ermeneutica, che al fondo non si esce da se stessi e dal proprio tempo, dalle domande che ogni epoca sa, può e vuole formulare. Ma impedendosi di cancellare l'altro e perciò imponendosi di tener conto di tutte le testimonianze possibili, comunque interpretate sul piano soggettivo, per porsi su un terreno di più autentico dialogo tra passato e presente. Alla ricerca, in questo caso, del messaggio profondo, «religioso». La cultura del dialogo ancora e, unito, il rifiuto delle derive antistoricistiche del decostruzionismo e in genere del postmoderno.

Ben presto infatti ho ritenuto errato vedere i fenomeni che vengono definiti con la categoria *postmoderno* come appartenenti a una nuova epoca. Proporrei piuttosto di considerarli come un momento – certo di negazione e di proposizione insieme – dello stesso moderno. Naturalmente si dovrebbe ridefinire anche questa categoria.

Gli anni Settanta d'altro canto si riproponevano per chi scrive come tempo di riflessione sul presente, ma – per la deformazione dello storico? – da comprendere nelle sue scaturigini lontane. La specificità italiana – una debolezza e un ritardo per troppi aspetti – aveva le sue spiegazioni nell'età di Dante, ma anche nel solito nodo: il Settecento verso l'Ottocento. Mentre per mie soggettive predilezio-

ni mi appassionavano le situazioni e le condizioni di mutamento e trasformazione – le «transizioni» –, in cui il vecchio e il nuovo convivono in diversi e difficili equilibri, era anche la voluta fedeltà alle indicazioni gramsciane a indurre a ripensare la questione del Risorgimento e della dialettica delle classi nell'Ottocento e, per necessità di inquadramento, nel Novecento, sino alle riflessioni sul tema dei romanzi di Verga, De Roberto, Pirandello, Tomasi di Lampedusa, Sciascia. Un'oscillazione pendolare il mio lavoro per mutare di appassionamenti? Al di là dell'oggetto, penso sia stato un unico discorso. Perciò per me il percorso di lavoro si fissava stabilmente sui due versanti: Duecento e Dante, con qualche sconfinamento boccacciano, e Settecento-Ottocento-Novecento. Capisco ora che volle essere un ancoraggio a due forme di razionalità, quella laica illuministico-storicistica e quella religiosa, di tipo aristotelico-tomistico, che però tollerano il sogno, l'utopia, la passione. L'assiduità però nelle interpretazioni e nelle ricostruzioni delle realtà dell'epoca romantica era anche un modo di ritrovare e rileggere il Medioevo come tempo di formazione della nuova Europa con gli occhi dei grandi tedeschi di fine Settecento-primi Ottocento.

Si diceva di storicismo e illuminismo. Per la «visione del mondo», parlerei infatti, e non c'è contraddizione logica, di storicismo illuministico. Illuministico in quanto etico e critico. Il riconoscimento della forza condizionante del contesto storicamente determinato non impone l'impossibilità o l'assenza del giudizio, perché, mi convince una lunga e varia tradizione culturale occidentale, sussiste sempre nel decidere e nell'agire la possibilità della scelta.

In campo dantesco, un «divertimento» occasionale era stato *Dante für italienische Arbeiter?* Del 1972. Lo scrissi per sollecitazione di un carissimo amico, da poco scomparso, professore di vastissima cultura classica, Enzo Consiglio, allora addetto culturale a Colonia. Un'esperienza di vario interesse il lavoro alla «voci» dell'*Enciclopedia dantesca*, redatte tra il 1973 e il 1976. Il più impegnato ritorno a Dante dall'80 ad oggi è stato una costante. In due recenti volumi, del 2005, pubblicati da Stampatori di Torino, presento saggi e letture quasi tutti incentrati intorno a una tematica di fondo e guidati dalla stessa istanza metodologica, e tutti riguardanti la *Divina Commedia*. E tutti orientati nel senso che ho creduto di poter fissare sinteticamente, da ultimo, nel saggio, *Dante: un sogno di armonia terrena*. Proprio per questo suo carattere dà il titolo al volume ed è collocato in apertura. L'immagine dell'opera dantesca che in questo è fissata è quella che si è andata costituendo nella mia riflessione, ma che l'ha

guidata ancora prima di essere delineata. Dante ha scritto per esprimere la sua profonda, appassionata e struggente tensione, il bisogno di ordine e di armonia nella vita del singolo come delle collettività, di giustizia e solidarietà sul piano politico-sociale e di realizzazione dell'essenza sul piano soggettivo: l'«armonia terrena», la totalità. In questo consiste la sua più autentica religiosità. E in questa religiosità si possono riconoscere in ogni tempo gli spiriti più pensosi e inquieti, sia laici che di obbedienza confessionale.

Una decisiva scommessa per uno studioso avevo ritenuto sin dall'inizio che fosse capire come e per quali vie in Dante si incontrassero cultura classica e cultura cristiana medievale. La proposta di Giorgio Barberi Squarotti, nata in clima tutt'altro che dantesco, lo splendido convegno salgariano di Torino del 1980 – ma l'avventura è tutt'altro che una disimpegnata evasione –, mi coinvolse immediatamente. Col saggio, *Mondo classico e città terrena in Dante*, pubblicato su “Sigma” nello stesso 1980, mentre verificavo l'idea che la cultura classica per Dante fosse lo strumento per capire e organizzare il mondo terreno, in termini di recuperi personali e di atmosfere – le emozioni e le attese entro cui si colloca un lavoro – ripensavo i temi delle lezioni sorboniane di Renucci e ritrovavo gli interessi classicistici e mediolatini di anni ancora più lontani. In ogni caso mi affascinava poter riconoscere i modi e i tempi della *santificazione* del mondo antico compiuta da Dante. Che era la condizione per poter affermare l'ideale di un'azione convergente di potere spirituale e potere temporale.

Con brevi pagine in ricordo di Colicchi, del 1983, insistevo a definire il senso etico-epocale della missione di Dante. Mentre in qualche modo un corollario del volume laterziano può essere considerata la riflessione, del 1993, sulla teoria dantesca dell'allegoria e sul suo uso nel poema (pubblicata sul n. 13 di “Allegoria”).

La tematica francescano-dantesca, finalmente ripresa nei primi anni Novanta con la lettura del canto XI del *Paradiso* (a cui ero tornato per la *Lectura Dantis* metelliana del 1987: una lettura divenuta un libro per la generosità di padre Attilio Mellone), con il riesame dei versi 106-45 del XII e con l'analisi della strutturazione in termini di storia della Chiesa letta secondo certi schemi di tipo apocalittico dei canti XXXII-XXXIII del *Purgatorio* (saggi pubblicati nel 1992, nel 1993 e nel 1998), è intrinsecamente connessa nella mia prospettiva alla tematica profetico-apocalittica. Il problema era capire come Dante interpretasse il senso della presenza storica del santo di Assisi e in rapporto al tempo della sua esistenza e in relazione al tempo presente dell'autore. Il profetismo di Dante si alimentava anche, sarebbe stata

la conclusione, della convinzione che Francesco avesse riattualizzato, attraverso l'imitazione di Cristo, le condizioni per un nuovo riscatto dell'umanità, ma che queste non si fossero consolidate perché era mancata l'azione convergente del potere politico. A questi interessi si collegano le brevi pagine su Dante e il Giubileo di Bonifacio VIII, del 2000. Ancora una riflessione e una messa a punto in rapporto all'orizzonte culturale e alla natura del profetismo di Dante, ma nella prospettiva della definizione della poesia, è il saggio sulle «fonti arabe» della *Divina Commedia*, del 1999 (*Ancora su Dante e il «Libro della Scala»*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, a cura di A. Pioletti e F. Rizzo Nervo, Soveria Mannelli, Rubbettino). Che non va letto assolutamente secondo falsificazioni ideologiche in chiave attualizzante.

La risalita ai maestri diveniva un cammino di chiarificazione ulteriore, un pellegrinaggio devoto e sacrale. Occasionale la messa a punto del pensiero dantesco del Cesareo, del 1990. Quello col Foscolo dantista era stato incontro antico, già degli anni quando il passato è tutto una risposta. Mi sembrò che veramente il poeta riuscisse a penetrare nell'anima e nella concreta realtà umana dell'Alighieri. Poi capii che era il metodo la sua forza, ma soprattutto che era la cultura del poeta «vate» a permettere la comprensione profonda di un altro poeta «vate». Il saggio, preparato per un convegno del 1993 a Tours, è apparso su "Le forme e la storia" nel 1997 e negli Atti del convegno solo nel 2001. Una «nota» di ispirazione metodologica *foscoliana* può essere considerato l'*excursus* sui commenti trecenteschi e l'episodio di Francesca – pubblicato su "Le forme e la storia" nel 1993 –, organizzato e condotto come ricerca ravvicinata degli aspetti della biografia in rapporto con la storia e con la cronaca del tempo. Un commosso omaggio ai maestri sono in qualche modo anche le «voci» *Renucci* dell'*Enciclopedia dantesca* e *Nardi* e *Pietrobono* del *Dizionario Bompiani degli autori*. Ma una risalita ai maestri è stata anche l'esperienza di tesi di dottorato di Daniele Liberto, che ha studiato i tempi e i modi del lavoro dantesco del De Sanctis, e di Carmelo Tramontana, di cui ho già ricordato il libro su Gentile e Croce interpreti di Dante.

A queste generali coordinate si erano ispirate le schede dell'*Enciclopedia dantesca* e si ispiravano le successive letture di singoli canti, per lo più legate all'occasione. Inedite rimangono ancora quella del XXIII dell'*Inferno*, tenuta a Cava dei Tirreni nel novembre del '94, e quella del XXIII del *Purgatorio*, tenuta alla Casa di Dante di Roma nel gennaio 2001. A queste stesse coordinate si è ispirato il lavoro di

supervisione del commento alla *Divina Commedia*. Testi, strumenti, percorsi, Palermo, a cura di N. M., D. Cuccia, L. Melluso, e con la partecipazione di S. Cristaldi, Palumbo 1996, per cui ho steso l'introduzione e gli schemi di lettura di *Inferno*, *Purgatorio*, *Paradiso*.

Intanto mi si cominciava a chiarire che un campo ancora tutto o per gran parte aperto è quello dei vari aspetti narratologici del poema, dall'organizzazione del dialogo, che è tanta parte del testo, alla strutturazione dei momenti di narrazione in senso stretto, l'aristotelica diegesi, alla enucleazione e interpretazione delle parti di «commento». Per non dire dei registri linguistici, dei livelli stilistici, dell'impianto intertestuale. L'antico interesse a capire sino in fondo le condizioni del nesso contenuto-forma si incontrava con la registrazione di un tal campo aperto. La domanda *come la poesia è poesia* riacquistava tutta la sua suggestione. Mi sembrò produttivo cominciare dalla definizione di uno schema possibile della struttura del dialogo nella *Commedia*, soprattutto dal punto di vista dei suoi effetti di significato. Su questa via si è posto anche il giovane Tramontana. A notevole distanza di tempo, sempre per la sede ravennate, mi decidevo a offrire un altro schema di analisi possibile, quello di un momento particolarmente significativo del discorso del poema, quello che ho chiamato «commento». L'estrema sintetizzazione della teoria non rende conto della quantità di materiale di analisi messa insieme in anni di verifiche. Ma del fondamento della teoria mi ero ulteriormente convinto in una serie di seminari tenuti in vario tempo nelle Facoltà di Lettere di Padova, Roma, Milano, Bari, e alla Scuola Normale di Pisa. Un nuovo libro che ripercorrerà l'intero cammino della *Commedia* secondo la linea stabilita nel saggio teorico è il lavoro a cui da qualche tempo attendo. Dimostrare (o, più modestamente, immaginare) attraverso il «commento» come Dante volesse che venissero letti i suoi versi è un percorso affascinante e di imprevedibile estensione. Intanto ho appena finito di saggiare il metodo, preparando una «lettura» del canto VIII dell'*Inferno*, del 1 febbraio del 2004 e una lettura del XII del *Purgatorio*, del 19 febbraio del 2006, ambedue tenute presso la Casa di Dante di Roma. La prima è stata pubblicata su "L'Alighieri" del 2004, la seconda nel sito della Facoltà di Lettere e Filosofia di Catania (http://www.flett.unict.it/pagine_essai.aspx). Ma di questi ultimi anni sono anche *Conversione e profezia nella «Divina Commedia»* ed *Eroi senza missione ed eroi predestinati: Ulisse, Enea, Dante*, pubblicati da Sciascia di Caltanissetta nel 2005.

L'interesse per la letteratura italiana dell'ultimo Medioevo è stato

quindi quasi tutto orientato verso Dante. Episodici, ma non marginali in rapporto ai coinvolgimenti culturali che implicavano e sottintendevano, sono stati gli interventi su Cielo d'Alcamo – di cui vedo una dimensione più complessa e significativa di quanto non si pensi tradizionalmente –, Castra, Boccaccio. L'idea di una complessiva rilettura di questo autore, per una ricollocazione storica che tenga conto dei risultati del più recente pensiero storico sul secondo Trecento, mi ha da tempo attratto. Ma i progetti immaginabili sono tanti, quelli «cantierabili» ormai pochi! Del tutto occasionali invece le pagine sulla poesia di Antonio Veneziano e lo studio sulla traduzione dell'*Eneide* di Tommaso Aversa, ambedue guidati però dalla progettata attenzione allo stile.

Stessi convincenti e stesse basi ideali, stessa metodologia anche per il percorso *moderno*. Apertosi, come dicevo, con Carducci e Giusti, ritrovava i minori Pananti e Guadagnoli e lo stesso Giusti (è in cantiere una raccolta dei miei lavori su di lui), e più tardi ancora Carducci. L'interesse per la cultura toscana era di antico radicamento, perché mosso dalla fascinazione della Firenze dantesca, ed era ancora attivabile per l'inesaurita ricchezza dei medesimi oggetti, ma all'inizio era stato anche riflessione sul problema del moderatismo politico italiano in epoca risorgimentale. Che era contemporaneamente e soprattutto, in tempi di forti e recise opposizioni, una riflessione sul moderatismo – oggi diremmo «centrismo» – contemporaneo. Una demistificazione del «buon senso» come arma in profondo conservatrice sul terreno socio-economico. Mentre cercavo di individuare una posizione specifica e complessa del poeta di Monsummano.

Il percorso che chiamo moderno doveva, per antiche scelte e coinvolgimenti, approdare a Foscolo. Il poeta che, dall'*Ortis* e i sonetti al carne, aveva detto per me gli sconcerti e le consolazioni, le cadute e le riprese. Appressamenti a Foscolo furono gli studi sull'epoca rivoluzionaria e napoleonica, compreso Monti. Ma non soltanto. Il problema della rivoluzione europea e dei suoi effetti sul destino dell'Italia appariva centrale alla conclusione della vicenda Sessantotto-Sessantanove. Mentre consegnavo a Nunzio Zago, antico interlocutore, l'interesse – che spero non lo abbandoni, perché sa bene come renderlo fruttuoso – per i minori toscani e per lo stesso Giusti, una serie di corsi monografici sul primo Foscolo e un'antologia del suo «pensiero» politico, del 1970, preparò il volume *Letterati e politica tra Rivoluzione e Risorgimento*, del 1974, e i capitoli dell'*Ottocento della Letteratura italiana* di Muscetta: *Umore, scherzo e satira*,

del 1975; *Cultura e letteratura dell'Ottocento e l'età napoleonica e Ugo Foscolo* (preceduto, nel 1976, da un più ampio *Ugo Foscolo*, vol. I, *Dagli esordi ai "Sepolcri"*), del 1977. Linea portante dei capitoli di ricostruzione generale fu la convinzione che in Italia, dopo la fine del riformismo settecentesco, si sia verificata troppo spesso una condizione anomala – le *anomalie* italiane sono tante –, per cui gli intellettuali e i politici degli schieramenti «di sinistra» hanno dovuto farsi assertori di istanze e progetti che invece dovevano appartenere a una classe politica borghesemente moderata ma veramente moderna e illuminata, che è quasi sempre mancata. Una funzione vicaria dunque, con effetti complessivi di ritardo quando non di arretramento. Sul versante propriamente foscoliano, approccio psicoanalitico (l'uso *ingenuo* di certe categorie e di certi strumenti) e contestualizzazione storica dovevano convergere a individuare la parabola culturale ed esistenziale, di universale valenza simbolica, dal dramma della delusione postrivoluzionaria alla machiavelliana riscoperta del realismo politico, alla conquista, mi si consenta l'ossimoro, di un'assolutezza relativa e temporale, dell'assolutezza dentro la storia e dentro la natura. E quindi del senso. E quindi all'origine di decisive forme della spiritualità moderna.

Più tardi l'interesse a Foscolo avrebbe incrociato la recuperata attenzione alle forme. In questo caso con l'approdo alla teoria e alla pratica dell'analisi intertestuale. Impegnativi corsi monografici di un triennio dei primi anni Novanta, che, per essere destinati a studenti più anziani, furono quasi dei seminari e perciò positivamente dialogici, furono destinati all'intertestualità dei *Sepolcri*. Quel che può stupire, e mi stupì, è che in quest'ambito di interessi ci si rincontra con Croce. Un risultato-*campione* presento solo oggi, sull'ultimo numero di "Moderna". Studi sulla presenza nel carne di reminiscenze di Lucrezio e di Lucano hanno rispettivamente pubblicato Andrea Manganaro, su "Siculorum Gymnasium" del 1994 e Marinella Fiume, su "le forme e la storia" del 1996. Delle teorie linguistico-stilistiche di Foscolo si è occupato Giuseppe Bonanno, in un saggio di prossima pubblicazione su "Siculorum Gymnasium".

Ma il passaggio dal Settecento all'Ottocento mi appare ancora da problematizzare come momento storico chiave. Come si sia articolato questo snodo era la domanda di fondo che ha supportato gli studi su Alfieri, Monti, Di Breme, Manzoni e Leopardi. E ancora vorrò indagarlo attraverso l'esame dei rispecchiamenti dei grandi epistolari, di Cesarotti, Alfieri, Monti, Foscolo, Manzoni, Leopardi. Una prima messa a punto di prossima pubblicazione, presentata al

convegno milanese di marzo 2006 sul Monti, riguarda questo poeta negli anni della Cisalpina.

L'attenzione a un tempo di cambiamento come il primo Ottocento non poteva non implicare interrogativi e istanze di chiarificazione riferiti al Settecento. Settecento e Ottocento: due secoli fortemente antitetici e fortemente integrati. Svolgimento e sviluppo per un verso, opposizione e antitesi per l'altro. Ma ancora forse senza sintesi, a voler credere a Hegel. E perciò aperti e problematici ancora per chi è stato sostanzialmente uomo del Novecento. Razionalità e irrazionalità, sensibilità e sentimento, critica della storia e storicismo, empirismo e idealismo, ateismo, deismo, teismo, irreligiosità e religiosità, e ogni altra opposizione costituiscono, con varia e alternata presenza, la nostra stessa problematicità. Parlo del nostro tempo, non di situazioni individuali. E per capire abbiamo bisogno di pensare l'intero quadro. Quasi un blocco unico dal Settecento al Novecento.

Traccia e schema di base rimaneva il ricordato capitolo introduttivo ai volumi sull'Ottocento della muscettiana *Letteratura italiana. Storia e Testi*, che fu un tentativo, sintetico certo e forse sommario, di dare unità storica, sincronico-diacronica, alla materia dei vari capitoli su correnti, movimenti, autori dei volumi stessi. Posso solo ricordare, non in ordine cronologico di scrittura, gli autori, i periodi, i problemi, dei tre secoli, di cui mi sono occupato: Gaspare Gozzi, Baretti, Cesarotti, Alfieri, Meli, Tempio, la letteratura in Sicilia dal Settecento al primo Ottocento, Monti, Di Breme, Leopardi, Manzoni, Verga, il Verismo, Carducci, Macherione, Coffa, De Sanctis, Capuana, Salgari, D'Annunzio, Pascoli, Pirandello, Borgese, Cesareo, Vann'Antò, Pavese, Brancati, Russo, Tomasi di Lampedusa, Piccolo, Quasimodo, la letteratura in Sicilia tra Ottocento e Novecento, la letteratura in Sicilia negli anni Quaranta, Sciascia, Calì, Addamo, Pomilio, il problema del romanzo oggi. Tra questi i temi di più costante, vario e frequente impegno sono stati Alfieri, Monti, Verga, Capuana, il verismo, Pirandello, Brancati, Sciascia. Una monografia su Sciascia è un altro sogno nel cassetto. Un volumetto montiano, *Vincenzo Monti. La ricerca del sublime e il tempo della rivoluzione*, per Giardini di Pisa, risale 1992. Sette saggi dedicati ad Alfieri invece appariranno presto in un volume autonomo, intitolato *Alfieri o della libertà*. La giovanile scoperta del suo capolavoro autobiografico fu, per ragioni che non importa esplicitare, una illuminazione interiore. Nei primi anni Ottanta una successione di corsi monografici sulle tragedie e i risultati delle tesi assegnate – una ragguardevole quantità – mi procurarono l'entusiasmante convinzione di poter giu-

dicare l'astigiano il maggior poeta tragico del Settecento europeo. Questa mia dedizione voglio credere che abbia potuto sollecitare gli approfondimenti di Beatrice Alfonzetti sul teatro settecentesco.

Si determina dunque da un certo momento anche l'attenzione ad autori siciliani. Tanto da indurmi a raccogliere alcuni saggi in un volumetto pubblicato con Tringali a Catania nel 1988, *Letteratura in Sicilia*. Non dico e non dirò mai letteratura «siciliana», dico appunto «letteratura in Sicilia». L'approdo all'interesse sicilianistico – e in qualche modo meridionalistico – è legato al configurarsi di condizioni politiche e culturali che hanno indotto anche un profondo mutamento nella storia della critica. Avevamo studiato, come dicevo più su, i letterati per capire la loro rappresentatività in quanto intellettuali della nazione-popolo. L'errore che si era voluto evitare, in un approccio *geografico*, era quello della chiusura entro coordinate puramente localistico-folkloristiche nel migliore dei casi, inquinate, nei peggiori, di presupposti separatistici (*separatismi* sia del Sud come anche del Nord) o di risentimenti campanilistici. Lo studio delle diverse e specifiche *storie* acquistava statuto e dignità nel momento in cui la realtà italiana emersa dal «miracolo economico» si mostrava segnata dalle profonde e gravi differenziazioni e divaricazioni di sempre. E si definiva contemporaneamente il metodo per studiare quelle storie, un metodo fondato sulla loro contestualizzazione, sul rilevamento di più articolate e mosse forme del loro farsi e confrontarsi e dialettizzarsi, in riferimento a una totalità non solo italiana, ma globale (per effetto di altri e contemporanei mutamenti di orizzonte). Piuttosto però che la dimensione *geo-storica*, direi che si fosse conquistata una dimensione storica plurima: nazionale e insieme subnazionale.

È in questo quadro che si definiscono l'ambito, la finalità e il metodo dello studio dei siciliani, che si rapporta alle problematiche storiche di rilevanza generale solo se si tratta di scrittori *nazionali* ed europei o, meglio, di scrittori *visti* in una prospettiva nazionale ed europea. Bisognerà proporsi la comprensione di cosa le loro opere dicano di una realtà generale, non solo italiana, ma a partire da problematiche proprie della realtà regionale e guardando secondo l'angolatura di quella particolare realtà. Si vorrà capire cosa e come vede e conosce ed esprime lo scrittore siciliano a partire dalla dimensione regionale, allorché questa diviene metafora della totalità. Dopo forse potremo dire cosa sia la sicilianità nella letteratura italiana. E si manifestava in questo quadro e in rapporto a questi interessi l'esigenza di ampliare il materiale conoscitivo, di avere conoscenza nuova e approfondita di fatti e personaggi – che naturalmente non è esigenza

limitata solo al mondo culturale siciliano –. Ne venne la sollecitazione verso giovani studiosi a scavare e ricostruire le realtà e le condizioni di contesto: le riviste, i giornali, i circoli culturali, la varia produzione letteraria delle varie aree geo-culturali della Sicilia. Si ebbero importanti tesi di dottorato, poi interamente o parzialmente pubblicate, di Marcella Strazzuso, Cinzia Romano, Cinzia Gallo, Marinella Fiume. La Gallo ha continuato a scavare nel mondo letterario minore del secondo Ottocento. La Fiume è approdata alla monografia su Mariannina Coffa.

L'attività storico-critica più costante e organica di quello che chiamo percorso moderno si svolgeva però al Settecento e a un certo punto si configurò come esigenza di ripensare l'intero secolo secondo l'asse del rapporto tra l'Illuminismo e la cultura complessiva del secolo e tra questi e la produzione letteraria. Il progetto fu preparato, direi meglio imposto, dalle sollecitazioni problematiche derivanti da un quinquennio, nei secondi anni Ottanta, di corsi monografici dedicati alla lettura comparata dei testi-monumenti della letteratura europea del Settecento. Una lettura condotta secondo l'idea, di cui ho ampiamente detto, di storia della letteratura come storia di opere. L'essenza dei problemi presi a fissare in uno studio, più volte riproposto secondo successive rielaborazioni, *Per ripensare la storia della cultura e della letteratura del Settecento italiano*, pubblicato la prima volta nel volume in onore di Giarrizzo, *Le passioni dello storico*, del 1999. Nel 2001 si pubblica *Cultura e letteratura del Settecento e Illuminismo in Italia*. Ma la sua concreta elaborazione risale in gran parte agli anni 1994-1997. Il lavoro volle essere anzitutto una ricostruzione storica, il ripensamento di una serie di eventi, di natura culturale e letteraria, ordinati secondo un nesso sincronico, nel loro rapporto con la situazione storica generale, e diacronico, nel senso che il loro succedersi sia non casuale, ma mosso da una logica fatta prima di precorrenti, anticipazioni, preparazioni, poi di momenti di massima realizzazione della loro finalità esplicita e del loro senso implicito, poi ancora di declino, esaurimento, fine, nel senso che dal loro interno si dirami e sviluppi un'altra serie di eventi legata da una nuova, riconoscibile, parabola dello stesso tipo di quella appena descritta.

Ma il libro non nasceva solo per esigenze conoscitive di ordine storico-letterario. Il tempo della sua elaborazione coincide con anni di travaglio nella storia del nostro paese, e non soltanto di questo, alla ricerca di nuove direzioni e programmi. Ripensare la civiltà dell'Illuminismo era, per un letterato, un modo non tanto di proporre modelli, piuttosto di riflettere sui successi e gli insuccessi della ragione.

Le vicende successive, di tutto il nostro mondo, la tragedia che incombe da Oriente a Occidente e da Occidente a Oriente, la miserabile farsa italiana di questi ultimi anni, anch'essa a suo modo tragica, tutto induce a ritenere che la battaglia per la ragione e della ragione sia tutt'altro che vinta o inattuale. Il grande e difficile cammino del pensiero sarà coniugare plurivocità e molteplicità dei punti di vista e degli approcci e istanza unificante. Nella direzione di una nuova razionalità, nella via – per indicarne una possibile – aperta da Habermas, quella dell'agire comunicativo, della riaffermazione e della riconquista dei valori del «mondo della vita». Nella via dunque, ancora con Habermas, dell'istanza di ritorno al «moderno» (contro il *post-modern*) per una corretta realizzazione delle sue idee-forza e dei suoi fondamenti. In questo senso si può ora proporre una «attualità dell'illuminismo». La forza di un pensiero che sappia e voglia nuovamente essere totalizzante sta anzitutto nel capire che lo scontro è generale e che il campo della lotta è innanzitutto *strutturale*, cioè coincide con le visioni del mondo e si lega agli assetti e agli interessi socio-economici e politici. Si tratta da una parte di superare l'attrazione della razionalizzazione e della progettazione astratta, che non era il proprio dell'illuminismo *reale*, dall'altra di restaurare un umanesimo autentico costruito secondo una *filosofia* appoggiata alla *filologia*. Intendo dire una progettazione fondata sulla conoscenza analitica e sperimentale. La contrapposizione di natura e cultura e il richiamo all'una o all'altra come a direttrici uniche dell'esistenza e della storia sono e si sono rivelati fallimentari. Dalla loro dialettizzazione invece può risultare una nuova verità e un nuovo progetto.

Si tratta, in altri termini, di ricostituire un progetto umanistico a partire anche dalle istanze del postmoderno, ma per una nuova sintesi. E bisognerebbe anche ripensare l'essenza dell'essere uomo, e anche, comprensivamente, l'essenza di tutto il vivente e forse anche di tutto l'esistente. Mi sembra certo che il dialogo, sia in senso diacronico che sincronico, col passato e con l'altro, sia l'unica via a un sapere aperto, e perciò veramente umano, e *umanistico*. Qualcuno nel passato esortò gli Italiani alla storia. Ora vogliamo dire con forza che senza storia il nostro presente è piatto e destituito di senso. Che senza il superamento delle chiusure culturali il futuro finirà col non appartenerci. Tutto ciò vuol dire uscire dal postmoderno e negarne un certo fondo negativo.

Ma un fronte non secondario è il controllo e l'organizzazione degli strumenti di informazione in un tempo in cui destinatari dei messaggi sono le cosiddette masse, le moltitudini culturalmente passive, un

soggetto apparentemente indistinto, ma in realtà profondamente differenziato e vario. Le istituzioni culturali deputate, come la scuola in tutti i suoi gradi, sono in profonda crisi e non tengono il passo della moderna tecnologia e dei *mass-media*. Dinanzi a tutto ciò l'intellettuale si scopre demotivato e sopraffatto. È in verità un circolo vizioso. L'intellettuale perisce, quando non ha o non si sa dare più un ruolo. Quel che ne fa la grandezza è che la propria salvezza e sopravvivenza coincide con la salvezza e sopravvivenza degli altri uomini, come e in quanto *uomini*.

La ragione però, sappiamo ormai, non vince da sola. Deve saper trovare la via dell'armonia con la «pietà». E non so se questa è la condizione della *grazietà* sognata dall'antico Foscolo, che di drammi umani e di tragedie storiche ben sapeva.

MOMENTI DI UNA BIOGRAFIA

Nicolò Mineo, nato ad Alcamo il 2/1/1934, si è laureato in Lettere Classiche nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania nel marzo del 1956, ha conseguito nel 1959 il perfezionamento in Filologia moderna – comprendente un anno accademico presso la Sorbona di Parigi – nella Scuola Normale Superiore di Pisa. Ha insegnato dal 1958-59 al 1967-68 – dal 1961-62 come professore di ruolo – Lettere italiane e latine nei Licei classici. È stato assistente volontario di Letteratura italiana nella Facoltà di lettere di Catania dal 1958, incaricato di esercitazioni di letteratura italiana nell'Istituto Universitario di Magistero di Catania dal 1961-62 al 1967-68, assistente di ruolo di Letteratura italiana, libero docente della stessa disciplina, professore incaricato prima di Letteratura italiana moderna e contemporanea poi di Letteratura italiana nella Facoltà di Lettere e Filosofia di Catania, dal 1968-69 al 1979-80, professore incaricato di Letteratura italiana nell'Istituto di Magistero dal 1974-75 al 1978-79. Professore ordinario, di ruolo e fuori ruolo, della stessa disciplina nella Facoltà di Lettere e Filosofia di Catania dal 1980-81 al 2008-2009. Professore a contratto di Letteratura italiana moderna e contemporanea e di Letteratura italiana negli anni accademici 2005-2006 e 2007-2008 nell'Università "Kore" di Enna. Ha tenuto corsi specialistici nelle Università di Parigi (1993) – su Verga – e di Tours (1998) – su Dante.

Ha promosso l'istituzione del Dipartimento di Filologia moderna dell'Università di Catania. Ne è stato Direttore nel triennio 1982/83-1984-85, quando in fase istruttoria fu denominato Istituto dipartimentale di scienze letterarie, filologiche e linguistiche, e poi nei trienni 1985/86-1987/88, 1988/89-1990/91, 1991/92-1993/94, dal luglio 1996 per lo scorcio del triennio 1994/5-1996/7, nel triennio 1997/98-1999/2000, cessando nel novembre 1999 per l'elezione a Preside della Facoltà di Lettere e Filosofia. Ha ideato e procurato l'istituzione del Dottorato in Filologia moderna, interno al Dipartimento.

Ha presieduto sin dalla costituzione, dal 1981-82 al 1998-99, il Corso di laurea in Lettere della Facoltà di Lettere della stessa Università, introducendo una serie di innovazioni mirate all'attuazione graduale degli orientamenti di riforma dell'Università. Dal 1999/2000 al 2004/2005, per due mandati, è stato Preside della stessa Facoltà. In questa veste i suoi impegni centrali sono stati da una parte il completamento delle opere riguardanti l'edificio ex Monastero dei Benedettini, sede della Facoltà, dall'altra l'attuazione della riforma universitaria e la guida del processo di realizzazione delle nuove valutazioni comparative.

Da Assessore alla Cultura e Istruzione del Comune di Giarre – anni 1994-2001 – ha procurato l'istituzione nello stesso comune del Corso di laurea triennale per Traduttori e Interpreti.

Ha fondato e diretto negli anni Settanta e Ottanta il "Centro Gramsci per lo studio della lingua e della letteratura". È stato responsabile, negli anni Ottanta, della Sezione di Catania dell'Istituto Gramsci siciliano. Ha fondato e diretto negli anni Ottanta la "Lettura leopardiana". È Presidente del Comitato scientifico della "Lectura Dantis siciliana" di Palermo, ha fondato e dirige la "Lectura Dantis siciliana" di Catania. È Presidente della Fondazione Compagnino di Militello e Direttore del Centro di studi vergghiani di Vizzini. Nel marzo 2008 è stato eletto Vicepresidente della Fondazione Verga e Direttore del suo Comitato scientifico.

Ha promosso, per delega dei Rettori Gaspare Rodolico, Enrico Rizzarelli, Ferdinando Latteri, l'istituzione della Scuola Siciliana di Specializzazione all'insegnamento secondario e ne ha diretto tra il 1999 e il 2001 la Sezione di Catania, cercando di garantire l'equilibrio tra momento pedagogico-didattico e momento disciplinare della formazione per l'insegnamento. Ha coordinato dagli anni Ottanta e coordina i Corsi integrativi per i diplomati delle Scuole Secondarie. Dal 2004 è responsabile del progetto 10, Museo dei Benedettini, del Catania-Lecce. Da alcuni anni promuove la costituzione del Polo Umanistico nell'Ateneo di Catania, che, in prospettiva, dovrà essere Polo umanistico della Sicilia e poi del Mediterraneo.

Ha fondato nel 1980 e condiregge la rivista "Le forme e la storia". Ha condiretto dal 1974 al 1999 e diretto dal 1999 al 2005 "Siculorum Gymnasium". Fa parte del comitato scientifico di "Siculorum Gymnasium", "Moderna", "Linguistica e letteratura", "Letteratura italiana antica", "Crocevia". Fa parte sin dall'istituzione del Comitato direttivo della rivista "Annali della Fondazione Verga", che ora dirige. Fa parte del Comitato nazionale per la celebrazione del Duecentesimo della nascita di Giuseppe Giusti.

Ha al suo attivo più di duecento pubblicazioni tra volumi e saggi apparsi in riviste e in Atti di Convegni nazionali e internazionali. Si è occupato e si occupa soprattutto di Dante, della letteratura italiana dal Settecento all'Ottocento, e in particolare di Foscolo, Leopardi, Manzoni, Giusti, Verga, Pirandello, Brancati, Sciascia. Nell'ultimo ventennio ha pubblicato molti saggi anche su altri autori e aspetti della letteratura italiana, da Alfieri a Di Breme; da Carducci a Capuana e le poetiche del verismo; da Pascoli e D'Annunzio a Luigi Russo, Santo Calì, Sebastiano Addamo.

Tra le sue opere più importanti i volumi: *Profetismo e Apocalittica in Dante* del 1968, *Dante* del 1970, *Foscolo* del 1976, *Cultura e letteratura dell'età napoleonica* del 1976, *Letteratura in Sicilia* del 1988, *Vincenzo Monti: la ricerca del sublime e il tempo della rivoluzione* del 1991, *Cultura e letteratura del Settecento in Italia*, del 1999, di cui ha già allestito una redazione assai più ampia di prossima pubblicazione. Saggi e letture dantesche degli ultimi anni sono raccolti nei volumi *Dante: un sogno di armonia terrena*, 2 tomi, pubblicati nel 2005, e *Lecture e saggi per Dante*, pubblicato nel dicembre del 2007.

Ha avuto vari premi per l'attività scientifica. Del 2001 è il più importante: il premio Val di Comino. L'ultimo, del 2007, è il Premio Martoglio di Agrigento.

BIBLIOGRAFIA DI NICOLÒ MINEO

1958

1. Recensione a B. Terracini, *Pagine e appunti di linguistica storica*, Firenze 1957, in "Il Verri", II, 1958, pp. 123-5.
2. *Nuovi inediti del Giusti*, in "Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa", s. II, vol. XXVII, 1958, ff. I-II, pp. 23-71.

1959

3. Recensione a Umberto Bosco, *Titanismo e pietà in Giacomo Leopardi*, in "Incidenza", 1959, pp. 297-8.

1968

4. *Coscienza artistica di Giuseppe Giusti*, in "Siculorum Gymnasium", n.s., XXI, n. 1, genn.-giugno 1968, pp. 1-37.
5. *Profetismo e Apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla "Vita Nuova" alla "Divina Commedia"*, Università di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, Catania 1968, pp. 358.

1970

6. *Dante*, in *Letteratura italiana. Storia e testi*, dir. da C. Muscetta, Bari, Laterza, vol. 1, t. 2, 1970, pp. 429-731. In volume autonomo, ivi 1971, 3^a ediz. 1989, con aggiornamenti bibliografici, pp. 320-322.
7. U. Foscolo, *Antologia del pensiero politico*, Catania, Musumeci 1970, pp. 330.

1972

8. *Dante für italienische Arbeiter?*, in "Dokumente, Zeitschrift für übernationale Zusammenarbeit", XXVIII, n. 1, 1972, pp. 36-42.

1973-76

9. Voci curate per l'*Enciclopedia dantesca* dell'Istituto della Enciclopedia italiana, Roma, voll. IV e V, 1973-1976: *Paura*, Pézard, *Pietà*, Pietro Mangiadore, *Pistelli*, Porena, *Povertà*, Rabano Mauro, *Ragione*, Renucci, *Ricchezza*, Roncisvalle, *Ruina*, Salvatorelli, Salvemini, Scherillo, *Schifo*, *Sicurtà*, Spuerri, Steiner, *Stendhal*, Terracini, *Torraca*, *Trompeo*, *Vacchetta*, Valli, *Vandelli*, *Venere*, *Vecchia*, *Vetterli*, *Vicenza*, *Vitaliano Vitaliani*.

1974

10. *Letterati e politica tra Rivoluzione e Risorgimento*, Catania, Giannotta 1974, pp. 253.

1975

11. *Umorismo, scherzo e satira*, in *Letteratura italiana. Storia e testi*, dir. da C. Muscetta, vol. VII, t. 2, *Il primo Ottocento*, Bari, Laterza 1975, pp. 155-208. In volume autonomo, N. Mineo, G. Nicastro, *G. Giusti e il teatro del primo Ottocento*, ivi 1976, 4^a ristampa 1985.

1976

12. *Ugo Foscolo*, vol. I, *Dagli esordi ai "Sepolcri"*, Catania, Giannotta 1976, pp. 321.

1977

13. *L'Europa, il Risorgimento e lo Stato unitario: società e letteratura; Ideologi e letterati tra rivoluzione e restaurazione; La carriera di Vincenzo Monti*, in *Letteratura italiana. Storia e testi*, dir. da C. Muscetta, vol. VII, t. 1, *Il primo Ottocento*, Bari, Laterza 1977, pp. 1-174. In volume autonomo, col titolo *Cultura e letteratura dell'Ottocento e l'età napoleonica*, ivi 1977; 2^a ediz., ivi 1991.

14. *Ugo Foscolo*, in *Letteratura italiana. Storia e testi*, dir. da C. Muscetta, vol. VII, t. 1, *Il primo Ottocento*, Bari, Laterza 1977, pp. 175-305. In volume autonomo: N. Mineo, A. Marinari, *Da Foscolo all'età della restaurazione*, ivi 1977; 2ª ediz. 1989.

1978

15. Prefazione a F. Pappalardo La Rosa, *Ultime dalla Còlchide*, Torino, Grafart 1978, pp. I-III.

1979

16. Voci curate per il *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, vol. XXII, 1979: *Castra*, *Cattaneo Simonetta*, *Cecco d'Assisi*, *Ceccolino da Perugia*.

1980

17. *Pavese attraverso le lettere*, in *Atti dei Convegno Piemonte e letteratura nel '900*, San Salvatore Monferrato 19-21 ottobre 1979, Comune di San Salvatore Monferrato e Cassa di Risparmio di Alessandria, Multimedia-Editing/Grafica 1980, pp. 533-44.
18. *Del "Contrasto" di Cielo d'Alcamo*, in *La letteratura siciliana nella critica contemporanea*, Atti del Convegno Catania-Vizzini-Mineo (25-26-27 novembre 1978), "Archivio storico per la Sicilia orientale", LXXVI (1980), f. 1, pp. 13-34.
19. *Chaula Tommaso*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, vol. XXIV, 1980, pp. 388-90.
20. *Mondo classico e città terrena in Dante*, in "Sigma", XIII, 1980, n. 2-3, *Sulle tracce degli antichi*, pp. 29-67.
21. *Costruzioni narrative e riflessi storici nel ciclo dei corsari*, in *Scrivere l'avventura: Emilio Salgari*, Atti del Convegno Nazionale (Torino, marzo 1980). Quaderni dell'Assessorato per la cultura, Torino 1980, pp. 80-94.

1981

22. *Cielo d'Alcamo*, in *Dizionario biografico degli Italiani*, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana, vol. XXV, 1981, pp. 438-43.
23. *Strutture narrative e orientamenti ideologici ne "I Carbonari*

della Montagna", in *I romanzi catanesi di Giovanni Verga*, Atti del I Convegno di Studi (Catania, 23-24 novembre 1979), Fondazione Verga, Catania 1981, pp. 81-103.

1982

24. *Il capitolo tredicesimo*, in *"I Malavoglia" di Giovanni Verga, 1881-1981, Letture critiche*, a cura di C. Musumarra, Palermo, Palumbo 1982, pp. 203-216.
25. *Giuseppe Giusti: nascita di un poeta satirico*, in *Annuario 1951-52 - 1981-82 del Liceo Ginnasio statale "Mario Rapisardi" di Paternò*, Paternò 1982, pp. 57-81.
26. *Ludovico Di Breme: le "fluttuazioni" del pensiero e la "rabbia geometrica" del cuore*, in Atti del Convegno "Piemonte e letteratura 1789-1870" (San Salvatore Monferrato, 15-17 ottobre 1981), a cura di G. Ioli, San Salvatore Monferrato, Regione Piemonte 1982, pp. 395-436.
27. *La "dissoluzione dell'ordinario" e il progetto nella prima novellistica pirandelliana*, in Atti del Convegno "Pirandello siciliano ed europeo" (Catania, 12-13 marzo 1982), numero unico de "Le forme e la storia", II (1982), pp. 369-388. Poi in *Letteratura in Sicilia* (con postfazione di G. Giarrizzo), Catania, Tringale editore 1988.
28. Intervento in AA.VV., *Catania cultura '81*, Catania 1982, pp. 71-4.

1983

29. *Analisi di "Repitu d'amuri pi la Sicilia"*, in *Santo Calì*, Atti del Convegno nazionale di studi (Linguaglossa, 16-19 dicembre 1982), Linguaglossa, La Rocca 1983, pp. 63-82. Poi, ampliato, in *Letteratura in Sicilia* (con postfazione di G. Giarrizzo), Catania, Tringale editore 1988.
30. *La missione di Dante e la speranza*, in *Studi di letteratura italiana in memoria di C. Colicchi*, a cura di V. Paladino, Messina, EDAS 1983, pp. 63-70.

1984

31. *Giovanni Verga e la ricerca della madre*, in *Letteratura siciliana al femminile: donne scrittrici e donne personaggio*, a cura di S.

Zappulla Muscarà, Atti del convegno nazionale di studio (Misterbianco, 1-3 dicembre 1983), Caltanissetta-Roma, Sciascia 1984, pp. 35-42.

32. *Leonardo Sciascia*, in *Gli eredi di Verga*, Atti del convegno nazionale di studi e ricerche (Randazzo, 11-13 dicembre 1983), Randazzo 1984, pp. 297-313. Poi, ampliato, in *Letteratura in Sicilia* (con postfazione di G. Giarrizzo), Catania, Tringale editore 1988.

1985

33. *Per una storia dell' "Antigone" di Alfieri*, in *Vittorio Alfieri e la cultura piemontese fra illuminismo e rivoluzione*, Atti del convegno internazionale (San Salvatore Monferrato, 22-24 settembre 1983), Torino, Bona 1985, pp. 195-204.
34. *La mafia ne "Il giorno della civetta" di Leonardo Sciascia*, in Atti del Convegno (Partinico, 20-21 aprile 1985), Partinico 1985, pp. 55-63.
35. *Borgese e la "Storia della critica romantica in Italia"*, in G. A. *Borgese. La figura e l'opera*. Atti del Convegno Nazionale (Palermo – Polizzi Generosa, 18-21 aprile 1983), Palermo, STASS 1985, pp. 69-75. Poi in *Letteratura in Sicilia* (con postfazione di G. Giarrizzo), Catania, Tringale editore 1988.
36. *De Sanctis e l' "irreligiosità" del classicismo*, in AA.VV., *Francesco De Sanctis un secolo dopo*, a cura di A. Marinari, Roma-Bari, Laterza 1985, vol. II, pp. 497-538.
37. *Società, politica e ideologia nell'opera del Verga dal romanzo storico al verismo*, in "Annali della Fondazione Verga", II, 1985, pp. 7-120.
38. *Profilo della narrativa di Sebastiano Addamo*, in *Scrivere la Sicilia. Vittorini ed oltre*, Atti del Convegno di studi (Siracusa, 16-17 dicembre 1983), Siracusa, Ediprint 1985, pp. 97-106. Poi in *Letteratura in Sicilia* (con postfazione di G. Giarrizzo), Catania, Tringale editore 1988.

1986

39. *Brancati scrittore di crisi*, in *Vitaliano Brancati*, a cura di S. Zappulla Muscarà, Atti del Convegno nazionale di studio (Misterbianco, 30 novembre – 2 dicembre 1984), Catania, Maimone 1986, pp. 127-32. Poi in *Letteratura in Sicilia* (con postfazione di G. Giarrizzo), Catania, Tringale editore 1988.

40. *Luigi Russo*, in AA.VV., *Novecento siciliano*, a cura di G. Caponetto, S. Collura, S. Rossi, R. Verdirame, Catania 1986, pp. 108-19. Poi in *Letteratura in Sicilia* (con postfazione di G. Giarrizzo), Catania, Tringale editore 1988. Poi, con modifiche, col titolo *Per la storia di un grande intellettuale siciliano: Luigi Russo*, in *Grandi siciliani. Tre millenni di civiltà*, Catania, Maimone 1992, pp. 437-42.

1987

41. *Per una "storia" di Pirandello*, in *Cent'anni di Ginnasio 1886-1986*, Annuario del Liceo "Michele Amari" di Giarre, Giarre 1987, pp. 219-22.
42. *Illuminismo e teatralità ne "Il giorno della civetta"*, in *La teatralità nelle opere di Leonardo Sciascia*, Atti del Convegno nazionale (Catania, 14-16 marzo 1986), Catania 1987, pp. 13-18. Poi, rivisto, in *Illuminismo e teatralità ne "Il giorno della civetta"*, in *Letteratura, Lingua e Società in Sicilia*. Studi offerti a Carmelo Musumarra, Palermo, Palumbo 1989, pp. 565-69.
43. *I significati della "Mirra"*, in *Istituzioni culturali e sceniche nell'età delle riforme*, Atti del Convegno di Catania (11-12 aprile 1985), Milano, Angeli 1987, pp. 147-77.
44. *Giosuè Carducci e la transizione degli anni Cinquanta*, in *Carducci poeta*, Atti del Convegno (Pietrasanta e Pisa, 26-28 settembre 1985), Pisa 1987, pp. 303-64.
45. *Bruno Nardi*, in *Dizionario Bompiani degli autori di tutti i tempi e di tutte le letterature*, Milano 1987, pp. 1599-600.
46. *Luigi Pietrobono*, ivi, p. 1773.

1988

47. *Vann'Antò poeta in Lingua*, in *Vann'Antò*, Atti del Convegno Regionale di Studi (Ragusa, 23-24 aprile 1987), Ragusa 1998, pp. 63-71.
48. *Per un'analisi della struttura significativa del dialogo nella "Divina Commedia"* (28 febbraio 1987), in *Lecture classensi*, vol. XVII, Ciclo curato da N. Mineo, Ravenna, Longo 1988, pp. 9-22.
49. *Letteratura in Sicilia* (con postfazione di G. Giarrizzo), Catania, Tringale editore 1988, pp. 160. Introduzione e ristampa riveduta dei nn. 27, 29, 32, 35, 38, 39, 40.

50. *Teorie e poetiche del verismo sino ai "Malavoglia"*, in *Naturalismo e Verismo*, Atti del Congresso Internazionale di Studi (Catania, 10- 13 febbraio 1986), Catania, Fondazione Verga 1988, pp. 451-502.

1989

51. *Lettura di "Marsina stretta"*, in "Le forme e la storia", n.s., 1, 1989, pp. 179-88.
52. *Il novellare come sperimentazione: "Il Decameroncino" di Luigi Capuana*, Atti del Convegno internazionale su "La novella italiana" (Viterbo, 23-28 settembre 1988), Roma, Salerno editrice 1989, pp. 1031-39.
53. *La felicità della coscienza infelice: "I nuovi credenti" di Giacomo Leopardi*, in "Siculorum Gymnasium", XLII, 1989, n. 1, pp. 55-71.
54. *Gasparo Gozzi e il lavoro di scrittore*, in *Gasparo Gozzi. Il lavoro di un intellettuale nel Settecento veneziano*. Atti del Convegno (Venezia-Pordenone, 4-6 dicembre 1986), a cura di Ilaria Crotti e Ricciarda Ricorda, Padova, Editrice Antenore 1989, pp. 133-46.
55. *Un intellettuale di metà Ottocento in Sicilia: Giuseppe Macherione*, in *11ª Cronoscalata Automobilistica Giarre-Montesalice-Milo*, 13 agosto 1989, pp. 32-4.
56. Introduzione a AA.VV., *Altro su Verga*, a cura di N. Mineo, Catania, Prova d'Autore 1989.
57. *Canto IV*, in AA.VV., *Lectura Dantis Neapolitana*, dir. da P. Giannantonio, *Purgatorio*, Napoli, Loffredo 1989, pp. 57-92.

1990

58. Intervento sul *Gattopardo*, in "Le forme e la storia", n.s. I (1989), n. 2, pp. 203-4.
59. *Il favoloso quotidiano*, in Atti del Convegno nazionale su *Lucio Piccolo: la figura e l'opera* (9-11 ottobre 1987), Marina di Patti, Il Pungitopo, pp. 135-42.
60. *Un "giallo" degli anni di piombo: "Todo modo" di Leonardo Sciascia*, in *Narratori siciliani del secondo dopoguerra*, a cura di S. Zappulla Muscarà, Catania, Maimone 1990, pp. 335-48.

- Poi, rivisto, col titolo *Lo scrittore e il detective*, in *Omaggio a Leonardo Sciascia*, Atti del Convegno di Agrigento (6-8 aprile 1990), Agrigento, Giusippuzzu 1991, pp. 33-44.
61. *Ipotesi per i "Sei personaggi"*, in *Luigi Pirandello teatrante e capocomico*, Incontri culturali del 19-21 dicembre 1988 per il Teatro Stabile di Catania, Catania, Assessorato Regionale ai Beni Culturali, "La Celere" 1990, pp. 67-75. Poi, ampliato, in "Critica letteraria", 66-67, 1990, *Per Giorgio Petrocchi*, pp. 397-403.
 62. *Tempio: "La Carestia" tra intenzioni e contraddizioni*, in "Le forme e la storia", n.s., II, 1990, pp. 90-120. Poi, ampliato, in "Rivista italiana di studi napoleonici", nn. 1-2, XXIX, 1992, pp. 257-81. Poi, rivisto, col titolo *Aristocrazia, borghesia e plebe nella "Carestia" di Domenico Tempio*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia*, Atti del Convegno di studi, "Società di Storia Patria per la Sicilia Orientale", Catania, 3-4-5 Dicembre 1990, Palermo, Palumbo 1991, pp. 97-116.
 63. Prefazione a S. Agati, *Per continuare a vivere*, Catania, Prova d'Autore 1990, pp. 11-6.
 64. *Per un'analisi della traduzione dell'"Eneide"*, in *Tommaso Aversa e la cultura siciliana del Seicento*, a cura di M. Sacco Messineo, Atti del Convegno di Mistretta (25-26 ottobre 1986), Marina di Patti, Il Pungitopo 1990, pp. 113-26.
 65. *Dante nella critica del Cesareo*, in *Giovanni Alfredo Cesareo. La figura e l'opera*, Atti del Convegno (28-30 marzo 1988), Palermo, STASS 1990, pp. 79-95.
 66. Presentazione di AA.VV., *Cabala e pietre nere*, Atti del Convegno Nazionale di studi e ricerche. Poesia di autori siciliani edita negli anni '80. Randazzo 30-31 marzo - 1° aprile 1989, Comune di Randazzo, Randazzo, Pubblicart 1990, pp. 5-8.

1991

67. *D'Annunzio nella critica dal 1903 al 1938*, in *D'Annunzio e la critica*, Atti del XIII Convegno Internazionale di studi dannunziani (10-12 maggio), Centro nazionale di Studi d'annunziani in Pescara, Pescara, Penne 1991, pp. 93-118.
68. *Primato del significato e trascendenza*, in "Il Ponte" (inchiesta Cos'è oggi la letteratura), XI-VII, 1991, pp. 103-10.
69. *Carducci, oggi*, in *Il verde melograno* (I trent'anni della Scuola Media Giosuè Carducci di Catania), Catania, Tifeo editore 1991, pp. 63-4.

70. *Cultura prodotta, Cultura consumata*, in "SD" (Sicilia Domani), 1, n. 1, giugno 1991, pp. 42-9.
71. *Rivoluzione francese e letteratura in Sicilia sino a Tempio*, in AA.VV., *Ripensare la Rivoluzione francese. Gli echi in Sicilia*, a cura di G. Milazzo e Cl. Torrìsi, Caltanissetta-Roma, Sciascia 1991, pp. 121-73.
72. *Famiglia e Società nel primo Verga*, in *Famiglia e Società nell'opera di G. Verga*, Atti del Convegno Nazionale (Perugia 25-26-27 ottobre 1989), a cura di N. Cacciaglia, A. Neiger, R. Pavese, Firenze, Olschki 1991, pp. 3-23.
73. *Santo Calì e il dramma della passione di San Francesco*, in *Theatralia. Scritti in memoria di Mario Giusti*, a cura di E. Zappulla, Catania, Maimone 1991, pp. 283-9.
74. Prefazione, in S. Catalano, *Una vita tormentata. Mario Rapisardi e Gisella Fojanesi*, Catania, Editrice "La Tecnica della scuola" pp. 5-10.

1992

75. Vincenzo Monti. *La ricerca del sublime e il tempo della rivoluzione*, Pisa, Giardini, pp. 159.
76. Introduzione a AA.VV., *Giuseppe Macherione*, Atti del Convegno Nazionale (Giarre, 31 marzo 1990), Giarre, Bracchi 1992, pp. 11-16.
77. *Belfagor e il maestro*, in "Cronache parlamentari siciliane", a. IX, n. 12, dic. 1992, pp. 66-8.
78. *Il canto XI del Paradiso (La "vita" di San Francesco nella "festa di paradiso")*, in *Lectura Dantis Metelliana, I primi undici canti del Paradiso*, a cura di A. Mellone O.F.M., Roma, Bulzoni 1992, pp. 221-320.
79. *Il castagno dei cento cavalli: qualcosa di meraviglioso e di incredibile*, in *Sant'Alfio. Storia della comunità per i sessant'anni del Comune*, a cura dell'Amministrazione comunale, Catania, Squeglia 1992, pp. 193-5.
80. Testimonianza, in *Santo Calì, il professore*, a cura di G. Barletta e P. Daniele, Liceo classico "M. Amari", Giarre, Bracchi 1992 (dic.), pp. 59-61.

1993

81. *Luigi Capuana, verismo, teatro, mafia*, in *Mafia e antimafia tra*

- scena e schermo*, a cura del Teatro Stabile di Catania, Catania, "La Celere" 1993, pp. 12-33. Poi in Liceo Ginnasio Statale "Nunzio Vaccalluzzo" di Leonforte, *Cinquantenario 1945 - 1995*, Assoro, NovaGraf 1997, pp. 183-204.
82. Intervento su *Vita e disciplina militare* di Luigi Russo, in Luigi Russo. *Dalle trincee del Carso alla Scuola Militare di Caserta*, Supplemento del n. 3 (marzo) 1993 di "Quadrante", pp. 18-25.
83. *L'allegoria della "Divina Commedia"*, in "Allegoria", a. V, n. 13, n.s. 1993, pp. 7-36.
84. "Nascita di uomini democratici": Luigi Russo e l'interpretazione "polemica" del Verga, in "Le forme e la storia", n.s. V (1992), 2, pp. 1-50. Poi, ripreso e ampliato, in AA.VV., Luigi Russo. *Un'idea di letteratura a confronto*, Atti del Convegno nazionale tenutosi a Caltanissetta e Delia dal 15 ottobre al 18 ottobre 1992, a cura di N. Mineo, Caltanissetta, Sciascia 1997, pp. 15-6, 279-338.
85. *Letteratura e cultura nella prospettiva della "Frusta letteraria"*, in Giuseppe Baretti: *un piemontese in Europa*, Atti del Convegno di studi (Torino, 21-22 settembre 1990), a cura di M. Cerruti e R. Trivero, Alessandria, Edizioni dell'Orso 1993, pp. 91-108.
86. *La tragedia di Paolo e Francesca nella storia e nei commenti trecenteschi*, in *Amore gioia morte. Forme e ricezione di storie d'amore medievali*, in "Le forme e la storia", n.s. (1992), 1-2, pp. 61-81.
87. Ancora su "Paradiso" XII 106-45, in *Miscellanea di studi danteschi in memoria di Silvio Pasquazi*, Napoli, Federico & Ardia 1993, pp. 551-88.
88. *Per una rilettura del "Contrasto" di Cielo d'Alcamo*, in *Cielo d'Alcamo e la letteratura del Duecento*, Atti delle giornate di studio (Alcamo 30-31 ottobre 1991), pp. 19-29. Poi, ampliato, col titolo *Il "contrasto" di Cielo d'Alcamo tra ritualità e realismo*, in "La rassegna della letteratura italiana", s. VIII, XCVII, 1993, n. 3, settembre-dicembre, pp. 5-10.
89. *Capuana critico della Deledda*, in *Da Malebolge alla Senna*, Studi in onore di Giorgio Santangelo, Palermo, Palumbo, pp. 405-11.
90. *Il vero dei veristi*, in "Annali della Fondazione Verga", n. 7, 1990, pp. 7-24. Poi Introduzione a L. Capuana, *L'isola del sole*, Caltanissetta, Edizioni Lussografica pp. 9-29. Poi, riadattato, in *Positivismo Naturalismo Verismo, Questioni teoriche e analisi critiche*, Atti del Convegno internazionale di studi (Cassino, 14-16 dicembre 1992), Roma, Vecchiarelli 1996, pp. 55-67.

91. *Muscetta Carlo*, in *Enciclopedia italiana*, Quinta Appendice, vol. III, Roma, Istituto della Enciclopedia italiana 1993.

1994

92. Prefazione, in G. Costa, *Un moderato delle lettere. Le varianti ossianiche di Cesarotti*, Catania, C.U.E.C.M. 1994, t. I, pp. V-VIII.
93. *Lettura del canto VI del "Paradiso"*, in "Siculorum Gymnasium", XLV, nn. 1-2, gennaio-dicembre 1992, Numero speciale per i 50 anni della fondazione della Rivista: 1941-1991, t. 1 (1992), pp. 315-374.
94. *Il "Caio Gracco" del Monti e la rivoluzione*, in *Studi in onore di Antonio Piromalli*, t. II, *Da Dante al secondo Ottocento*, Università degli studi di Cassino, a cura di T. Jermano e T. Scappaticci, Napoli, Edizioni scientifiche italiane 1994, pp. 460-482.
95. *Sciascia e la "Storia della colonna infame"*; *Sciascia scrittore "atteso"* (primo intervento conclusivo); *Gli intellettuali e la mafia* (secondo intervento conclusivo), in *Sciascia, scrittore europeo*, Atti del Convegno internazionale di Ascona, 29 marzo – 2 aprile 1993, a cura di M. Picone, Basel, Boston, Berlin, Birkhauser 1994, pp. 33-52; pp. 366-369, pp. 369-371.
96. Prefazione a AA.VV., *Ionia. Il X agosto 1943*, Comune di Giarre e Società giarrese di storia patria e cultura, La Rocca pp. 15-20.
97. Presentazione di S. Incorpora, *Noel 1994*, Parlament Europeen, Strasbourg, Giarre, La Rocca 1994.
98. *La sesta giornata del Decameron o del potere delle donne*, in "Rassegna europea di letteratura italiana", 3, 1/1994, pp. 49-69. Poi, con variazioni, in AA.VV., *La novella da Boccaccio a Brancati e il comico*, a cura di N. Merola e N. Ordine, Napoli, Liguori 1996, pp. 73-95.
99. *La poesia dialettale siciliana sino al primo Ottocento*, in "Annali della Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Palermo. Studi e ricerche", *La letteratura dialettale preunitaria*, Atti del Convegno tenutosi a Palermo dal 3 all'8 maggio 1990, Palermo, Aiello 1994, vol. II, pp. 1063-1118.
100. *Petronio Giuseppe*, in *Enciclopedia italiana*, Quinta Appendice, vol. IV, Roma. Istituto della Enciclopedia italiana 1994, p. 120.
101. *Per una rilettura del teatro tragico alfieriano*, in "Annali alfieriani", V, 1994, Asti, Casa d'Alfieri, pp. 43-63.

1995

102. *Pomilio lettore di Verga*, in "Annali della Fondazione Verga", n. 8, 1991, pp. 105-114. Poi, rivisto, col titolo *Mario Pomilio e il romanzo italiano del Novecento*, Atti del Convegno "Mario Pomilio e il romanzo italiano del Novecento", 19-20 aprile 1991, Napoli, Guida 1995, pp. 181-194.
103. Prefazione a Santo Calì, *I diavoli del Gebel. Leggendario dell'Etna*, a cura di M. Fiume, Palermo, Gelka 1995, pp. 7-8.

1996

104. Saluto, in *La Contea di Mascali. Un lungo cammino per la riscoperta*, 3, Quaderni di contributi, ricerche, studi, Giarre, Edizioni Società giarrese di storia patria e cultura 1996, p. 9.
105. Prefazione a E. Carbone, *Iride*, Catania, Edizioni Greco 1996, pp. 7-10.
106. Supervisione e Introduzione (pp. 1-25) e Schemi di lettura di *Inferno*, *Purgatorio*, *Paradiso* (pp. 28-31, 190-3, 352-5), per N. Mineo, D. Cuccia, L. Melluso, *La Divina Commedia*. Testi, strumenti, percorsi, Palermo, Palumbo 1996.
107. *Verga e le poetiche del verismo*, in *Verga e...*, Festival verghiano – Atti del convegno di studi Vizzini, Bronte, Catania, Acicastello (17-30 settembre 1994), a cura di E. Pappalardo, Acireale, la Cantinella coop. 1996, pp. 15-72.
108. *Brancati nella letteratura siciliana degli anni Quaranta*, in *Vitaliano Brancati scrittore del Novecento*, Atti della Giornata di Studi su Vitaliano Brancati (Ragusa, 13 novembre 1995), Ragusa, Centro Studi Feliciano Rossitto 1995, pp. 15-30.
109. *L'uomo, il lettore e l'interprete*, in *Atti dell'Accademia cosentina 1993-1994*, Cosenza, Tipolitografia di Giuseppe 1996, pp. 363-66, 373-376.

1997

110. *Foscolo e la riscoperta di Dante*, in "Le forme e la storia", n. s., VIII (1996), pp. 69-87. Poi in "Siculorum Gymnasium", *Studi in ricordo di Rosario Contarino*, XLVIII (genn.-dic. 1995), pp. 301-19. Poi, ampliato, in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse, Lectures humanistes de Dante*, dir. de B. Pinchard, avec la collaboration de Ch. Trottmann, Paris, Honoré Champion éditeur, pp. 429-446.

111. *Sciascia e la storia della colonna infame*, in AA.VV., *La giustizia nella Letteratura e nello Spettacolo Siciliani tra '800 e '900. Da Verga a Sciascia*, a cura di A. Zappulla, Acireale, La Cantinella 1997, pp. 343-66.
112. *Per l'interpretazione del canto XXIX del "Paradiso"*, in *Bibliologia e critica dantesca*. Saggi dedicati a Enzo Esposito, a cura di V. De Gregorio, vol. II, *Saggi danteschi*, Ravenna, Longo 1997, pp. 243-262.
113. *Saro Contarino: un ricordo e una presenza*, in "Siculorum Gymnasium", *Studi in ricordo di Rosario Contarino*, XLVIII (genn.-dic. 1995), pp. I-XIV.

1998

114. *Per leggere "I Promessi sposi"*, in A. Manzoni, *I promessi sposi*, a cura di N. Mineo e C. Peligra, Palermo, Palumbo, pp. XVII-LII.
115. *Il poeta e il politico*, in *Rileggere Quasimodo*, Atti della Giornata di studi su Salvatore Quasimodo (Modica-Ragusa, 3 dicembre 1996), Ragusa, Centro Studi Feliciano Rossitto 1998, pp. 25-31.
116. *Attesa e rabbia in Sicilia tra miti e parabole negli anni Quaranta: la modernizzazione difficile*, in AA.VV., *La letteratura la storia il romanzo*, a cura di M. Tropea, Dipartimento di filologia moderna - Università di Catania, Caltanissetta, Edizioni Lussografica 1998, pp. 321-359. Poi in *Mito e tradizione letteraria*, Giornate di studio in ricordo di Saro Contarino (Arcavacata, 8-9 febbraio 1996), a cura di Franca Ela Consolino e Nicola Merola, Rubbettino 1998, pp. 81-122.
117. *Il Consiglio d'Egitto*, in *Leonardo Sciascia ed il Settecento in Sicilia*, Atti del Convegno di studi (Racalmuto, 6 e 7 dicembre 1996), a cura di R. Castelli, Caltanissetta-Roma, Sciascia editore 1998, pp. 51-60.
118. *Gli Spirituali francescani e l'"Apocalisse" di Dante*, in "La rassegna della letteratura italiana", CXII, 1998, pp. 26-46. Poi in *Pour Dante. Dante et l'Apocalypse, Lectures humanistes de Dante*, dir. de B. Pinchard, avec la collaboration de Ch. Trottmann, Paris, Honoré Champion éditeur, pp. 429-446.

1999

119. *Per ripensare la storia della cultura e della letteratura del Settecento italiano*, in *Le passioni dello storico*. Studi in onore di

- Giuseppe Giarrizzo, a cura di A. Coco, Catania, Edizioni del Prisma 1999, pp. 421-479. Poi, ampliato, in "Linguistica e Letteratura", XXIII, 1-2 (1998), pp. 73-124.
120. *La poesia di Giuseppe Giusti*, in AA.VV., *Giuseppe Giusti. Il tempo e i luoghi*, a cura di M. Bossi e M. Branca, Firenze, Olschki 1999, pp. 153-174. Poi, con modifiche, in *Studi di filologia e letteratura italiana in onore di Gianvito Resta*, a cura di Vilitio Masiello, Roma, Salerno 2000, t. II, pp. 879-904.
121. *L'uso del dialetto come antidoto contro il sonno della ragione*, in "La Sicilia", "Stilos", quindicinale di lettere e arte, anno I, n. 6, martedì 6 luglio, p. 8.
122. *Scheda per Antonio Veneziano*, in "Siculorum Gymnasium", Studi in onore di Salvatore Leone, N. S. a. L., nn. 1-2, gennaio-dicembre 1997, pp. 643-9.
123. *Ancora su Dante e il "Libro della Scala"*, in *Medioevo romanzo e orientale. Il viaggio dei testi*, a cura di A. Pioletti e F. Rizzo Nervo, Soveria Mannelli, Rubbettino 1999, pp. 557-84.
124. *L'ideologia del "Don Chisciotti e Sancier Panza" di Giovanni Meli*, in *Il filo della ragione. Studi e testimonianze per Sergio Romagnoli*, a cura di E. Ghidetti e R. Turchi, Venezia, Marsilio 1999, pp. 253-272. Poi, in AA.VV., *Miscellanea di studi in onore di Claudio Varese*, a cura di G. Cerboni Baiardi, Univ. degli studi di Urbino, Vecchiarelli editore, pp. 485-499. Poi, con modifiche, in "Siculorum Gymnasium", *Studi in onore di Bruno Panvini*, LIII (genn.-dic. 2000), pp. 325-344.

2000

125. *Canto VI*, in *Lectura Dantis Neapolitana, Paradiso*, dir. P. Giannantonio, Napoli, Loffredo 2000, pp. 89-145, (letto il 14 gennaio 1987).
126. *Lettura di "Anime in pena" di Luigi Capuana*, in AA.VV., *"Leggiadre donne...". Novella e racconto breve in Italia*, a cura di F. Bruni, Fondaz. Giorgio Cini, Venezia, Marsilio 2000, pp. 145-156.
127. *La modernizzazione difficile nella Sicilia degli anni Trenta e Quaranta*, in *Per un bilancio di fine secolo. Catania nel Novecento*, Atti del II Convegno di studio (1921-1950), a cura di C. Dollo, Società di Storia patria per la Sicilia orientale, Catania 2000, pp. 27-52.
128. *Cercate il primato della trascendenza e del significato*, in "Stilos", 24 ott. 2000, pp. 3-5.

129. *Mariannina Coffa* in "Sibilla arcana", in "La gazzetta di Noto", 25 ott. 2000, pp. 6-7.
130. *Il "commento" come forma della narrazione nella "Divina Commedia"*, in *Lecture classensi*, vol. 29, ciclo 1999, *Costruzione narrativa e coscienza profetistica nella "Divina Commedia"*, a cura di N. Mineo, Ravenna, Longo 2000, pp. 131-141.
131. *Dante: un sogno di armonia terrena*, ivi, pp. 191-237. Poi, in "Le forme e la storia", n. s., XI (1998 [ma: 2001]), Studi in ricordo di Sergio Romagnoli, nn. 1-2, pp. 17-64.
132. *Conclusioni*, in *Dante e il Giubileo*, Atti del Convegno (Roma, 29-30 novembre 1999), a cura di E. Esposito, Firenze, Olschki 2000, pp. 215-21.
133. Intervista a cura di Simona Noto, *Il "teorema Mineo"*, in "Siciliani" Annuario siciliano. Persone, Scritture, Storia, I – 2000, Catania, Prova d'Autore 2000, pp. 83-102.

2001

134. *Presentazione*, in *Volti e pagine di Sicilia (da Serafino Amabile Guastella a Lara Cardella)*, a cura di S. Noto, Catania, Prova d'Autore 2001, pp. 7-17.
135. *Per leggere "I Promessi sposi" e Cronologia della vita e delle opere di Manzoni*, in A. Manzoni, *I promessi sposi*, scelta dei capitoli, commento critico e materiali didattici a cura di N. Mineo e C. Peligra, Palermo, Palumbo, pp. XV-XXIX.
136. *10 domande di Nicolò Mineo a Giuseppe Giarrizzo*, in "Siculorum Gymnasium", N. S., LI, nn. 1-2, genn.- dic. 1999, Studi in onore di Giuseppe Giarrizzo, t. I, pp. III-XI.
137. *Letteratura e critica oggi: alcune tesi in controtendenza*, ivi, t. II, pp. 651-662.
138. *Premessa*, in "Le forme e la storia", n. s., XI (1998), Studi in ricordo di Sergio Romagnoli, nn. 1-2, pp. 7-8.
139. *Premessa*, in *Quasimodo visto dai bambini*, a cura del Circolo didattico "Matteo Maglia" di Zafferana, p. 7.
140. *Cultura e letteratura del Settecento e Illuminismo in Italia*, Quaderni del Dip. di Fil. Moderna, Catania, pp. 374.
141. *I due piani della narrazione nella "Divina Commedia": la diegesi e il commento*, in "Libri e lettura", Atti del Convegno Letterario Nazionale (Siracusa, 4-6 maggio 2000), a cura di Gioia Pace, Siracusa 2002, pp. 13-21.
142. *Leopardi e l'"Inno ai Patriarchi"*, in "Siculorum Gymnasium",

LIV (genn-dic. 2001), pp. 169-92. Poi, profondamente rimaneggiato, in *La Bibbia libro di tutti?*, a cura di G. Ruggeri, Quaderni di Sinaxis 17, Atti del Convegno di studi organizzato dallo Studio Teologico S. Paolo e dalle Facoltà di Lettere e Filosofia e Lingue e letterature straniere dell'Università di Catania (3-4 aprile 2003), Firenze, Giunti, pp. 199-236.

2002

143. *Teatralità implicita negli "Scherzi" di Giuseppe Giusti*, in "Moderna", III, 1 (2001), pp. 81-94.
144. *La travagliata e difficile attesa di un mondo nuovo*, in Angelo Petix, *La miniera occupata*, Caltanissetta-Roma, Sciascia 2002, pp. 9-12.
145. *Una severa lezione di umanesimo*, in *C'era una volta un'altra scuola. Giuseppina D'Ambra. Ricordo*, Società giarrese di storia patria e cultura, Giarre, Bracchi 2002, pp. 21-3.
146. Saluto agli studenti, in *Vademecum 2002-3*, pp. 2.
147. *Teoria e critica del romanzo: realtà e prospettive*, in "Siculorum Gymnasium", *Studi d'Italianistica per Paolo Mario Sipala*, promossi da N. Mineo, G. Nicastro, G. Savoca, S. Zappulla Muscarà, genn.-dic. 2002, pp. 119-30.
148. *L'intertestualità dei "Primi Poemeti" di Giovanni Pascoli: la presenza dei classici latini e greci*, in *Studi in memoria di Giovanna Finocchiaro Chimirri*, a cura di Sergio Cristaldi, CUECM Catania 2002, pp. 249-269. Poi, ampliato, in *Seconda Lettura Pascoliana Urbinata*, a cura di G. Cerboni Baiardi, A. Oldcorn e T. Mattioli, Ancona, Fondazione il lavoro editoriale 2003, pp. 79-104.
149. *Verga all'estero e lo straniamento*, in "Annali della Fondazione Verga", n. 16. 1999, pp. 89-92.
150. Intervista, *L'amico Dante*, in Marcella Argento, *Visite domiciliari*, Catania, Prova d'Autore 2002, pp. 124-37.

2003

151. *L'ultima narrativa di Sebastiano Addamo*, in Atti del Convegno di Studio (Lentini 21 dicembre 2000), *La figura e l'opera di Sebastiano Addamo*, Carlentini, Angelo Parisi editore 2003, pp. 85-91.
152. Prefazione a *Cantastorie e pupari di Sicilia*, a cura di G. Barlet-

- ta e A. Pagano con prefazione di N. Mineo, Società Giarrese di Storia patria e cultura, Giarre, Bracchi 2003, pp. 7-9.
153. *Vittorio Alfieri nella crisi dell'antico regime*, in *Alfieri e il suo tempo*, Atti del convegno internazionale, Torino – Asti, 29 novembre – 1 dicembre 2001, a cura di M. Cerreti, M. Corsi, B. Danna, Firenze, Olschki 2003, pp. 407-44.
 154. Risvolto di copertina di S. Calì, *Clerys. Carnet di viaggiu*, a cura di R. Pennini, Catania, Prova d'autore 2003.
 155. *Per Salvatore Pricoco*, in *Munera amicitiae*. Studi di storia e cultura della Tarda Antichità offerti a Salvatore Pricoco, a cura di R. Barcellona e T. Sardella, Soveria Mannelli, Rubbettino 2003, pp. 7-9.
 156. *Letteratura nazionale e letterature regionali*, in Atti del Convegno *Mario Gori e la sicilianità* (6-7-8 dicembre 2002), Acireale, "S. Guarrera" 2003, pp. 15-21.

2004

157. *Oreste*, in "La rassegna della letteratura italiana", luglio-dicembre 2003, pp. 499-523.
158. *Saluto inaugurale*, in Facoltà di Lettere e Filosofia, Inaugurazione anno accademico 2003-4, pp. 9-12.
159. *La città dell'uomo*, in "Bollettino d'Ateneo", X, n. 2 (giugno 2004), pp. 4-7.
160. *Premessa*, in *Per ricordare Maria Grazia Cutuli*, Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, Polistampa, pp. 3-5.
161. *Per un'analisi della struttura intertestuale del 'primo tempo' dei "Sepolcri"*, in "Moderna", V, 1 (2003), pp. 43-59.
162. *Lettura del canto VIII dell'"Inferno"*, in "L'Alighieri", XLV (luglio-dicembre 2004), pp. 53-77.

2005

163. *La tragedia alfieriana nella critica tra le due guerre*, in *Vittorio Alfieri nella critica novecentesca*, Atti del Convegno nazionale di Studi, Catania 29-30 novembre 2002, a cura di N. Mineo e M. Verdirame, Catania, Officina Carta 2005, pp. 3-42.
164. *Dante: un sogno di armonia terrena*, Torino, Tirrenia Stampatori, voll. 2, pp. 198, 324.
165. *I giovani e la scuola nel secondo Novecento. Nel Liceo-Ginna-*

- sio di Giarre, in Kallipolis. "La città bella", Liceo "Michele Amari", Giarre, Liuzzo 2005, pp. 171-179.
166. *Saggi e letture per Dante*, Caltanissetta, Sciascia, pp. 219
167. *Per Peppino Cottone*, in AA.VV., *Il secolo di Giuseppe Cottone*, Palermo, Thule 2005, pp. 151-154.

2006

168. Prefazione a Aurelio Caliri, *Pablo. Storie di Sicilia*, Siracusa, Edizioni Arte e Musica 2006, pp. 5-9.
169. *Progetto e scacco nel romanzo da Rousseau a Foscolo*, in AA.VV., *Illusione*. Atti del primo colloquio di Letteratura italiana (Napoli, 7-9 ottobre 2004), a cura di S. Zoppi Garampi, Napoli, Istituto Suor Orsola Benincasa, Napoli, CUEN 2006, pp. 255-76.
170. *Per Alfieri europeo*, in *Studi di letteratura italiana per Vitilio Masiello*, a cura di P. Guaragnella e M. Santagata, Roma-Bari, Laterza 2006, vol. I, pp. 973-90.
171. *Alfieri e l'idea di tragedia: una poetica in progress*, in AA.VV., *"E 'n guisa d'eco i detti e le parole"*. Studi in onore di Giorgio Bárberi Squarotti, vol. II, Alessandria, Edizioni dell'Orso 2006, pp. 1176-1195.
172. Prefazione, in A. Vitellaro, *I testi di italianistica... provenienti dalle donazioni Giordani-Scarabelli*, Caltanissetta, Paruzzo Printer 2006, pp. 7-8.
173. *Intervista a Nicolò Mineo*, in AA.VV., *Cambiamento dei valori o valore dei cambiamenti?* Interviste sulle trasformazioni socio-culturali ed ecclesiali nella Chiesa di Acireale, a cura di M. Lucchesi, G. Palazzolo, G. Rossi, Caltanissetta-Roma, Sciascia 2006, pp. 67-72.
174. *La carriera di Vincenzo Monti nella testimonianza delle lettere: tra Cispadana e Cisalpina*, in AA.VV., *Vincenzo Monti nella cultura italiana*, vol. III, *Monti nella Milano napoleonica e post-napoleonica*, a cura di G. Barbarisi e W. Spaggiari, Milano, Cisalpino 2006, pp. 29-64.
175. *Conversione e profezia come illuminazione e grazia nei primi due canti della "Divina Commedia"*, in Atti del Convegno sulla Luce, Biblioteca Alagoniana – Siracusa, 26-27 novembre 2004, "Grafica Saturnia", Siracusa, 2006, pp. 151-85. Già, con modifiche, in "Moderna", VII, 2, 2005, pp. 59-76.
176. *Dante e "Il Libro della Scala"*, in Atti del Convegno internazionale *Echi letterari della cultura araba nella lirica provenzale e*

nella "Commedia" di Dante, a cura di Cl. G. Antoni, Università degli studi di Udine, Campanotto Editore 2006, pp. 109-29.

2007

177. Premessa a "*Because my name is George*". G. Caproni nella dimensione europea dei giovani, Atti del Convegno (Catania 28 marzo 2007), a cura di L. Lombardo, Catania 2007, p. 3.
178. *I colori e la luce nei "Canti"*, in Dino Campana "*una poesia europea musicale colorita*", a cura di M. Verdenelli, Giornate di studio (Macerata 12-13 maggio 2005) Macerata, Edizioni Università di Macerata 2007, pp. 37-47.
179. *Ipotesi per i "Sei Personaggi"*, in *La lingua del teatro tra d'Annunzio e Pirandello*, Atti del Convegno di studi (Macerata, 19-20 ottobre 2004), a cura di L. Melosi e D. Poli, Macerata, Edizioni Università di Macerata 2007, pp. 157-170.
180. *Questo fascicolo*, in "Moderna", VIII, 1-2 (2006), *Il romanzo e la storia*, pp. 9-14.
181. *L'Ortis di Foscolo e la storia*, ivi, pp. 61-71.
182. *Romanzo, storia e coscienza del reale*, ivi, pp. 299-303.
183. *Il mio percorso storico-critico*, in *Il mestiere dello storico: generazioni a confronto*, a cura di E. Iachello, Atti del Convegno internazionale (Catania 8-11 gennaio 2002), Palermo, L'Epos, pp. 187-210.
184. *Il canto XII del Purgatorio*, in "Rassegna della letteratura italiana", CXI, 2007, pp. 31-55.
185. Intervento in "Archivio nisseno", I, n. 1, 2007, *Pietro Giordani e Luciano Scarabelli: una modernità difficile*, Convegno, Caltanissetta, 14-16 dicembre 2006, pp. 13-20.
186. *Un maestro e una scuola*, in "Bollettino di Ateneo", marzo-aprile 2007, 8000 battute.
187. *La fiera del Nigrò di Salvatore Trovato*, in "Bollettino di Ateneo", maggio 2007, 2500 battute.
188. *Delle pagine dantesche di Giuseppe Petronio*, in *L'attività storiografica, critica, letteraria, politica di Giuseppe Petronio*, Atti della giornata di studio (Trieste, 13 gennaio 2005), Palermo, Palumbo 2007, pp. 11-16.

2008

189. Premessa a *Il castagno dei cento cavalli e un intellettuale del*

- Settecento*, in *Atti del Convegno Internazionale. L'Unesco e la tutela dei Beni Ambientali per uno sviluppo sostenibile: Il Castagno dei Cento Cavalli* (Sant'Alfio 29-30 settembre – 1 ottobre 2006), Giarre, Grafite 2008, pp. 1, 62-5.
190. Saluto, in *"I Malavoglia"*, *Edizione digitale dell'autografo di Giovanni Verga*, a cura di Salvina Bosco, Biblioteca Regionale Universitaria – Catania, aprile 2008, battute 2400.
191. Introduzione a S. Patanè, *Ciottoli*, Misterbianco, Licciardello 2008, pp. 5-6.
192. *Appunti sull'intellettuale e il "nazional popolare" nei "Quaderni del carcere"*, in AA.VV., *Gramsci e la formazione dell'uomo. Itinerari educativi per una cultura progressista*, a cura di S. Salmeri e R. S. Pignato, Acireale, Bonanno 2008, pp. 29-41.
193. *Appunti sul "Beppe Arpia" di Paolo Emiliani Giudici*, in *"Critica letteraria"*, XXXVI, 2008, pp. 271-92.
194. *Per una rilettura del "Beppe Arpia" di Paolo Emiliani Giudici*, in *"Archivio nisseno"*, II, 2008, pp. 52-70.
195. *Ordine e disordine nella "Commedia"*, in *Ordine*, Atti Secondo Colloquio Internazionale di Letteratura italiana, a cura di S. Zoppi Garampi (Napoli, 12-14 ottobre 2006), Napoli, CUEN 2008, pp. 47-72.
196. *Saggi e letture per Dante*, Caltanissetta-Roma, Sciascia 2008, pp. 278. Inedito il saggio *Eroi senza missione ed eroi predestinati: Ulisse, Enea, Dante*, pp. 73-185.
197. *Della letteratura, della critica e dello studio "storico" della letteratura*, in *"Le forme e la storia"*, n. s., I, 2008, nn. 1-2, pp. 713-740.
198. *La Sicilia di fine Settecento e le prime prove poetiche di Tommaso Gargallo*, in *"Archivio storico siracusano"*, vol. XXII, pp. 27-48.

2009

199. *Una storia intellettuale nel riflesso di un'autobiografia: il passato nel presente del carcere*, in AA.VV., *Carceri vere e d'invenzione dal tardo Cinquecento al Novecento*, Atti del Convegno internazionale di studi (Ragusa-Comiso, 14-15-16 novembre 2007), a cura di Giuseppe Traina e Nunzio Zago, Acireale-Roma, Bonanno 2009, pp. 171-87.
200. *Letteratura in Italia tra anni Quaranta e anni Settanta dell'Ottocento*, in AA.VV., *Erudito e polemista infaticato e infaticabile*

Luciano Scarabelli tra studi umanistici e impegno civile, Atti del Convegno di Piacenza, palazzo Galli, 23-24 maggio 2008, Piacenza, TIP.LE.CO 2009, pp. 145-54.

201. *La grande novellistica europea. La voce delle donne: la sesta giornata del Decameron*, in *Scritture e letture: novella e racconto*, a c. di A. Manganaro, Acireale-Roma, Bonanno 2009 (collana: *Insegnare letteratura. I*), pp. 21-38.

Di imminente pubblicazione:

202. *Lettura di "Inferno" XXIII*, in AA.VV., *Dante tra antichità, Medioevo ed età moderna*, Catania, CUECM 2009.
203. *Il Dante di Auerbach*, in "Moderna", 2009.
204. *Tra poetica e poesia: "Il Dies Irae" di Giuseppe Giusti*, in "Linguistica e letteratura", 2009.
205. *Piromalli e Gioacchino da Fiore*, in Atti del Convegno su Antonio Piromalli, Reggio Calabria, novembre 2008.
206. *Incominciamento del "Consiglio d'Egitto"*, in AA.VV., *Il cominciamento e la tradizione letteraria italiana*, Lecce, Pensa Multimedia 2009.
207. *Appunti per uno studio degli epistolari*, in "Le forme e la storia", n. s., II, 2009, n. 1.
208. *Il silenzio di Virgilio: "Inferno", I, 63*, in "La rassegna della letteratura italiana", 113, serie IX, 2009.
209. *«Medietà» e arte in Giuseppe Giusti: considerazioni e proposte per una rilettura*, in Atti del Convegno (Firenze, 10-12 giugno 2009).

Ha curato i volumi:

1. Atti del Convegno "Pirandello siciliano ed europeo" (Catania, 12-13 marzo 1982), numero unico de "Le forme e la storia", II, 1982.
2. AA.VV., *Altro su Verga*, a cura di N. Mineo, Catania, Prova d'Autore 1989, pp. 96.
3. AA.VV., *Luigi Russo. Un'idea di letteratura a confronto*, Atti del Convegno nazionale tenutosi a Caltanissetta e Delia dal 15 ottobre al 18 ottobre 1992, a cura di N. Mineo, Caltanissetta-Roma, Sciascia 1997.

4. *Lecture classensi*, vol. 17, Ciclo curato da N. Mineo, Ravenna, Longo 1988.
5. *Lecture classensi*, vol. 29, ciclo 1999, *Costruzione narrativa e coscienza profetistica nella "Divina Commedia"*, a cura di N. Mineo, Ravenna, Longo 2000, pp. 131-141.
6. AA.VV., *Vittorio Alfieri nella critica novecentesca*, Atti del Convegno nazionale di Studi (Catania 29-30 novembre 2002), a cura di N. Mineo, con prefazione, p. 1, Catania, Officina Carta 2005.
7. "Moderna", VIII, 1-2, 2006, *Il romanzo e la storia*.

Non indicati gli interventi giornalistici di N. Mineo e le recensioni, le schede, i profili complessivi a lui dedicati.

NUNZIO ZAGO

PER UN RITRATTO DI NICOLÒ MINEO

Il traguardo dei settant'anni – anche se “portati” splendidamente, con invidiabile piglio e laboriosità giovanile, come, appunto, nel caso di Nicolò Mineo – è, per un critico letterario, quello dei bilanci, seppur non definitivi, quello in cui ci si trova di fronte a un percorso intellettuale che ha avuto modo, più o meno, di dispiegarsi compiutamente e che consente, quindi, di cogliere meglio, accanto ai risultati scientifici, il senso e la coerenza d'una scommessa intellettuale. Parlo a ragion veduta di scommessa perché Mineo appartiene a una generazione intellettuale forgiatasi, intorno alla metà degli anni Cinquanta, nella battaglia per una nuova cultura: non rinnegando, a differenza di un Vittorini, la lezione crociana, che aveva abituato, fra l'altro, a “distinguere”, a “riconoscere” la poesia, ma aprendosi, nel contempo, a ulteriori sollecitazioni (dalla filologia allo storicismo marxista) e a nuovi doveri.

Tra questi doveri, che assegnavano al letterato, soprattutto sulla scia di Gramsci, un ruolo meno umbratile nella società, che gl'imponavano di dotarsi di strumenti critici più affilati, sia tecnicamente, sia in vista dell'edificazione di uno Stato moderno e democratico, c'era, per Mineo, anche l'insegnamento, intrapreso prestissimo al Liceo classico di Giarre, in provincia di Catania, e da lui sentito come un indispensabile tirocinio di formazione umanistica, di dialogo e crescita civile. Egli ha ricordato, sovente, con ammirazione e nostalgia, alcuni dei colleghi di allora – come Santo Calì, già suo professore, che fu poeta dialettale di grande forza espressiva, o come Sebastiano Addamo, scrittore e critico d'inquieta modernità, il quale lo introdusse, ad esempio, alla conoscenza d'un autore come Sciascia, mai più abbandonato – e ha ammesso, addirittura, con franchezza, di aver “appreso” dagli stessi allievi di quella prima esperienza di docente.

Questo peculiare rapporto “dialogico”, insieme discreto e intenso, è continuato e si è approfondito nel passaggio all'insegnamento uni-

versitario, che subito ha visto riunirsi, intorno a Mineo, e crescere e acquistare fisionomia, molti giovani studiosi, a cominciare da quello che fu il suo più antico collaboratore, Rosario Contarino, finissimo critico e anch'egli, poi, docente universitario di Letteratura italiana, in Calabria e a Catania, scomparso, purtroppo, prematuramente. La qual cosa ha concorso via via ad assegnargli, nell'ambito accademico, un ruolo che proprio Contarino, in un suo affettuoso e lucido profilo, disse di «operatore culturale indefesso, che ha fondato e dirige una rivista ("Le forme e la storia"), di larga e qualificata redazione; o che ancora, con precoce intuizione accademica, ha organizzato e diretto il Dipartimento di Filologia moderna; o che infine, attraverso i cicli di conferenze da lui promossi (di grande successo quelli sui *Canti* di Leopardi e su Dante) ha richiamato a Catania tanti nomi della cultura nazionale ed internazionale»¹.

Quanto alla ricerca scientifica parallela a questo insegnamento, che si sarebbe svolto, fin dall'inizio, a Catania e che certo, specialmente nella fase d'avvio, si sarebbe giovata dell'"ingombrante" vicinanza, dopo un severo crociano come Fernando Figurelli, di Carlo Muscetta² – arrivato nella città etnea nel '63 –, delle plurime suggestioni del suo magistero (tra marxismo critico, linguistica strutturale, psicoanalisi, ecc.), occorre cercarne, forse, le motivazioni profonde più indietro, nel periodo degli studi, sempre all'Università di Catania, con un dantista quale Carlo Grabher, che fu il relatore della sua tesi di laurea, nel 1955 (una tesi, però, su *Influssi romantici nell'opera di Giosuè Carducci*), e quindi nel periodo del perfezionamento alla Scuola Normale di Pisa, dove Mineo poté ascoltare le lezioni di Bruno Nardi (cui si aggiunsero, poco dopo, quelle di Paul Renucci alla Sorbona)³.

Anche la tesi di perfezionamento, tuttavia, evitava Dante e si orientava su un autore dell'Ottocento toscano, Giuseppe Giusti, auspice Luigi Russo⁴, alle cui proposte metodologiche e ai cui umori etico-

¹ R. Contarino, *Nell'itinerario critico di Nicolò Mineo*, in *Letterature e lingue nazionali e regionali. Studi in onore di Nicolò Mineo*, a cura di S. S. Sgroi e S. C. Trovato, Roma, "Il Calamo" 1996. Fra le responsabilità accademiche assunte da Mineo c'è da menzionare, ultimamente, la presidenza della Facoltà di Lettere dell'Università di Catania.

² Cfr. la "voce" che Mineo ne ha redatto per l'*Enciclopedia italiana* (Quinta Appendice, vol. III).

³ A Mineo saranno affidate le "voci" Nardi e Renucci, rispettivamente, del *Dizionario Bompiani degli Autori* e dell'*Enciclopedia dantesca*.

⁴ Si veda il profilo che Mineo ne tratterà in AA.VV., *Novecento siciliano*, a cura

politici Mineo aveva preso a guardare già da qualche anno. Ne discende, con la contemporanea recensione a un libro di Benvenuto Terracini⁵, il suo primo contributo a stampa, *Nuovi inediti del Giusti*⁶, frutto, altresì, dell'importante scoperta, fra le raccolte manoscritte della Biblioteca Nazionale Centrale di Firenze provenienti dall'archivio Capponi, di molti versi giustiani rimasti inediti. Il saggio rivela, nel critico esordiente, oltre a un interesse – per Giusti, per la cultura toscana – che rimarrà costante, che si arricchirà assiduamente di interventi decisivi⁷, una sensibilità storica che non prescinde dagli aspetti filologico-stilistici del testo, ma che sa entrare, anzi, nell'“officina” della poesia, a intenderne l'intrinseco dinamismo, il convergere di spinte molteplici (sociali, psicologiche, letterarie...). Su questa base, più tardi, Mineo riuscirà a conciliare lo storicismo marxista – il binomio Gramsci-Lukács – con gli stimoli ricavabili dalla linguistica moderna, dal formalismo russo, dalla neoretorica, un po' alla maniera di un Galvano della Volpe o, piuttosto, di un Giuseppe Petronio, con le cui posizioni, soprattutto a partire dagli anni Settanta, egli sembra volersi confrontare quando parla di una storia della letteratura come «storia di opere», fondata sul «rilevamento diacronico-sincronico» di esse, a prescindere, quasi, paradossalmente, dagli autori, dai generi, dalle correnti, dalle tradizioni regionali⁸.

di G. Caponetto, S. Collura, S. Rossi, R. Verderame, Catania, Tifeo 1986; e anche *Luigi Russo. Un'idea di letteratura a confronto*, Atti del Convegno (Caltanissetta-Delia 1992), a cura di N. Mineo, Caltanissetta-Roma, Sciascia Editore 1997

⁵ Questa recensione a Terracini, *Pagine e appunti di linguistica storica*, Firenze, Le Monnier 1957, uscì su “Il Verri”, II (1958).

⁶ In “Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa”, 1958, fasc. I-II

⁷ Cfr. *Coscienza artistica di Giuseppe Giusti*, in “Siculorum Gymnasium”, 1968, n. 1; *Giuseppe Giusti e la cultura “agraria” toscana*, in *Letterati e politica tra Rivoluzione e Risorgimento*, Catania, Giannotta 1974; *Umorismo, scherzo, satira: Pananti, Guadagnali, Giusti*, in *Letteratura italiana. Storia e testi*, diretta da C. Muscetta, vol. VII, tomo II (*Il primo Ottocento*), Roma-Bari, Laterza 1975; *La poesia di Giuseppe Giusti*, in AA.VV., *Giuseppe Giusti. Il tempo e i luoghi*, a cura di M. Bossi e M. Branca, Firenze, Olschki 1999.

⁸ I due principali interventi di Mineo al riguardo sono: *Primato del significato e trascendenza*, che fa parte dell'inchiesta *Cos'è oggi la letteratura*, promossa dalla rivista “Il Ponte” nel 1991 e *Letteratura e critica oggi: alcune tesi in controtendenza*, in “Siculorum Gymnasium”, 1999, nn. 1-2. Per Della Volpe penso, ovviamente, a *Critica del gusto*, Milano, Feltrinelli 1964 e a *Storia del gusto*, Roma, Editori Riuniti 1971; per lo storicismo di Petronio, oltre alle prefazioni a *L'attività letteraria in Italia*, Palermo, Palumbo 1968 e ad *Antologia della critica letteraria*, vol. I,

In verità, Mineo sa connettere come pochi tutte queste articolazioni del discorso letterario (anche per lui deve avere contato parecchio l'eredità "catanese" dei grandi storici "connettivisti", da Santo Mazzarino a Giuseppe Giarrizzo...), né è indifferente all'individualizzazione di tipo monografico. Basterà prendere il profilo dantesco da lui realizzato per la Letteratura Laterza diretta da Muscetta, insolitamente esteso da costituire un volume autonomo, e si vedrà con quanta abilità vi è disegnata la fisionomia dell'Alighieri, sullo sfondo tardo-feudale e comunale della società e della cultura italiana ed europea, nelle singole componenti e nelle tappe successive del suo tragitto intellettuale, in quel doppio, inconfondibile impulso che lo anima, di cittadino e di cristiano, di poeta e di profeta. A una minuziosa ricognizione di tale retroterra, straordinariamente colta e informata, Mineo aveva riservato, del resto, il suo libro precedente, *Profetismo e apocalittica in Dante*⁹, che rimane, forse, il suo capolavoro. Rispetto ad esso, il *Dante* laterziano recupera, appunto, il taglio biografico, la figura a tutto tondo, e magari, nel decodificare allegoria e "visione" dantesca sulla scorta della scienza letteraria e retorica del Medioevo, cerca di focalizzare più esattamente la cifra personale del poeta, appoggiandosi, mettiamo, alla teoria dell'interpretazione di un Richards: «Il metaforismo di Dante, più denso nei momenti di maggiore accensione sentimentale, è in buona parte legato all'avvertimento simbolico della realtà sensibile, ma nel rapporto (per adoperare termini del Richards) fra "veicolo" e "tenore" è sempre salvo un mirabile equilibrio. Ne derivano agevolezza e armonia nel passaggio dal metaforico al non metaforico e, spesso, un che di indeterminato e sospeso all'espressione, tra il realistico e l'astratto. La metafora dantesca ha però un'intensità e un'evidenza, una forza di immagine e una capacità di accamparsi prospetticamente, che denunciano la lezione classica e la differenziano da quella biblica, che invece ne è l'antecedente ideologico»¹⁰.

Bari, Laterza 1969, cfr. almeno *Invito alla storia letteraria*, Napoli, Guida 1970, dove fra l'altro si legge: «... se vogliamo intendere il materiale letterario che il passato ci ha tramandato (intenderlo in modi "sociali" e non atomistici), non possiamo non ordinarlo secondo schemi che sono, tutto a un tempo, se è possibile dir così, sincronici e diacronici» (p. 29). Proprio di Mineo è la "voce" Petronio nell'*Enciclopedia italiana* (Quinta Appendice, vol. IV).

⁹ Il titolo completo è: *Profetismo e apocalittica in Dante. Strutture e temi profetico-apocalittici in Dante: dalla Vita Nuova alla Divina Commedia*, Università di Catania, Facoltà di Lettere e Filosofia, 1968

¹⁰ *Dante*, in *Letteratura italiana. Storia e testi*, cit., vol. I, tomo II, 1970, ma

L'assoluta centralità che Dante occupa nella carriera dello studioso è confermata dalle tante "voci" composte per l'*Enciclopedia dantesca*, da innumerevoli saggi e letture di canti della *Commedia*, assai impegnative, e dalla stessa, fortunata, antologia scolastica del poema che, ancora a metà degli anni Novanta, con altri, egli ha impostato e curato¹¹. Un'altra zona di assoluto rilievo della sua ricerca, che lo occupa soprattutto dalla fine degli anni Settanta, è costituita dalle letterature dell'età napoleonica, Foscolo in testa, da qui risalendo verso Alfieri e l'Illuminismo o proiettandosi in avanti, verso De Sanctis, Carducci, Capuana, Verga...¹² Se ne ricava, in generale, una predilezione per le svolte epocali o, comunque, per i momenti di transizione: si tratti del passaggio dal declinante Medioevo all'età comunale, sotteso ai prestigiosi lavori danteschi; o dell'esemplare rivisitazione, attraverso figure intellettuali anche minori e minime, del periodo che dalla crisi del riformismo settecentesco approda al Risorgimento¹³; o della riproposta, anche indiretta, di

preferisco citare dal volume autonomo, ivi, 1971, pp. 269-70. Il riferimento a I. A. Richards è, se non sbaglio, al libro *La filosofia della retorica*, tr. it., Milano, Feltrinelli 1967, p. 92

¹¹ Per più precise informazioni, oltre alla "Bibliografia di Nicolò Mineo" posta in appendice al citato profilo di Contarino, rimando ai due volumi, *Dante: un sogno di armonia terrena* (Torino, Tirrenia Stampatori 2005), in cui Mineo ha raccolto, ora, i suoi sparsi interventi di critica dantesca. Cfr. inoltre N. Mineo, D. Cuccia, L. Melluso, *La Divina Commedia*, Palermo, Palumbo 1996.

¹² Do, in specie su Capuana e Verga, quelle che mi sembrano le indicazioni essenziali: *De Sanctis e l'«irreligiosità» del classicismo*, in AA.VV., *Francesco De Sanctis un secolo dopo*, a cura di A. Marinari, Roma-Bari, Laterza 1985, vol. II; *Giosuè Carducci e la transizione degli anni Cinquanta*, in *Carducci poeta*, Atti del Convegno (Pietrasanta e Pisa, 26-28 settembre 1985), Pisa 1987; *Il novellare come sperimentazione: «Il Decameroncino» di Luigi Capuana*, in Atti del Convegno "La novella italiana" (Viterbo, 23-28 settembre 1988), Roma, Salerno Editrice, 1989 e l'Introduzione a L. Capuana, *L'isola del sole*, Caltanissetta, Edizioni Lussografica 1994; *Il capitolo tredicesimo*, in *«I Malavoglia» di Giovanni Verga 1881-1981. Letture critiche*, a cura di C. Musumarra, Palermo, Palumbo 1982 e *Società, politica e ideologia nell'opera del Verga dal romanzo storico al verismo*, in "Annali della Fondazione Verga", II (1985).

¹³ Cfr. *Cultura e letteratura dell'Ottocento e l'età napoleonica* e Ugo Foscolo, in *Letteratura italiana. Storia e testi*, cit., vol. VII, tomo I (*Il primo Ottocento*), 1977, disponibili anche in volumi autonomi. Ma si aggiungano, almeno, *Ludovico di Breme: le «fluttuazioni» del pensiero e la «rabbia geometrica» del cuore*, Atti del Convegno "Piemonte e letteratura 1789-1870", (San Salvatore Monferrato, 15-17 ottobre 1981), a cura di G. Ioli, San Salvatore Monferrato 1982 e *La felicità*

autori variamente significativi fra Otto e Novecento (Salgari, D'Annunzio, Pirandello, Borgese...) ¹⁴.

Un indugio particolare merita il profilo foscoliano, che non è, forse, il più risolto dei contributi di Mineo, per un uso troppo invadente della psicoanalisi il quale un po' contrasta con l'assunto storicistico di fondo, "giustificato", tuttavia, dallo storicismo integrale del critico, dalla sua ambizione di spiegare con strumenti "razionalistici" financo le profondità più oscure del soggetto. Ecco un brano che attiene all'*Ortis*:

Il romanzo è fitto di allusioni a un profondo senso di colpa (che giunge addirittura alla confessione, finzione forse, di un delitto), sicché il suicidio è anche motivato, seppur secondariamente, come autopunizione. Ancora una bivalenza quindi. È che veramente quel che costituisce, o non costituisce, Ortis come personaggio è la scissione e la privazione d'identità. Tra principio del piacere e ideale, tra Es e Super-io, l'Io del protagonista autore non si è costituito, il principio di realtà non si è imposto e tutta la situazione rimane contraddittoria. Ma è il corrispettivo «profondo» della condizione storica che Ortis-Foscolo rappresenta. La scissione e l'ambiguità sono le risultanti di un processo storico, che ha alienato l'intellettuale piccolo-borghese dalla realtà del mondo della produzione e lo ha privato di un ruolo organico alla classe, solo per breve tempo conquistato, concedendogli solo l'alternativa tra una funzione subalterna di mediazione del consenso e l'emarginazione in una zona di astratto e velleitario esercizio del dissenso. E ciò appunto nella misura in cui la piccola borghesia ha perduto, anzi, in Italia non ha potuto neanche combattere, attanagliata dalle sue contraddizioni e dalle condizioni oggettive della rivoluzione «passiva», la sua lotta di classe ¹⁵.

della coscienza infelice: «I nuovi credenti» di Giacomo Leopardi, in "Siculorum Gymnasium", 1989, n. 1.

¹⁴ Cfr. *Costruzioni narrative e riflessi storici nel ciclo dei corsari*, in *Scrivere l'avventura: Emilio Salgari*, Atti del Convegno (Torino, marzo 1980), Torino, Quaderni dell'Assessorato per la cultura 1980; *D'Annunzio nella critica dal 1903 al 1938*, in *D'Annunzio e la critica*, Atti del XIII Convegno di studi dannunziani, Centro nazionale di studi dannunziani, Pescara 1991; *Borgese e la «Storia della critica romantica in Italia»*, in G. A. Borgese. *La figura e l'opera*, Atti del Convegno (Palermo-Polizzi Generosa, 18-21 aprile 1983), a cura di G. Santangelo, Palermo, Facoltà di Lettere 1985. Fra gl'interventi pirandelliani di Mineo scelgo *La dissoluzione dell'«ordinario» e il progetto nella prima novellistica pirandelliana*, in Atti del Convegno "Pirandello siciliano ed europeo" (Catania, 12-13 marzo 1982), numero unico di "Le forme e la storia", III (1982), poi, con il saggio su Borgese e altri, in *Letteratura in Sicilia*, Catania, Tringale 1988.

¹⁵ Preferisco citare dal volume autonomo, con aggiornamento bibliogra-

Non mancano, peraltro, gli apporti innovativi: da questa sottolineatura della delusione post-rivoluzionaria, che è la chiave per attraversare criticamente, al di là di Foscolo, tutta una temperie storico-culturale, agli spunti di analisi intertestuale – in séguito ripresi e sviluppati¹⁶ – e delle modalità stilistico-tonali dei *Sepolcri*, all'insistenza sulla poetica classicistica di Foscolo, nella linea del neoclassicismo illuministico o giacobino indagato, intanto, da Sebastiano Timpanaro, modello non solo di belle forme, ma di antichi valori, razionali e civili, da rivendicare, da impugnare come "attuali". Una specola, quest'ultima, utile, pure, a rileggere Monti, sul quale Mineo è tornato, infatti, riservandogli un volume specifico, e ancora, in qualche modo, persino Carducci¹⁷.

La griglia psicoanalitica, che nel caso di Foscolo suscita delle perplessità, risulta più efficace, viceversa, in rapporto ad Alfieri, oggetto, durante gli anni Ottanta, di una serie di corsi universitari i cui esiti sono stati successivamente rielaborati in alcuni saggi. Come questo su *I significati della «Mirra»*¹⁸:

Di Mirra come espressione – o non-espressione – schermata di un groviglio psichico vissuto anche dal poeta è stato detto. Ma l'identificazione, ritengo, è più complessa. Non si trattava per il poeta solo di dire dell'amore per la madre attraverso la finzione liberatoria dell'amore di una figlia per il padre (è la tesi del Debenedetti). C'è questo, probabilmente, ma c'è soprattutto la verità di un amore anche per il padre. [...] Non sarebbe impossibile del resto – e lo vedremo – adunare testimonianza del maturare di una mentalità *pater-na* nell'Alfieri di questi anni. La novità della tragedia però non è solo legata al momento esistenziale del rappresentare tragico di Alfieri. Questo stesso è sempre strettamente intersecato e interconnesso con quello ideologico-politico. Nella *Mirra* assistiamo a un ribaltamento clamoroso della posizione del poeta rispetto alla figura del sovrano. Non si è abbastanza tenuto conto che il padre di Mirra è un

fico: A. Marinari-N. Mineo, *Da Foscolo all'età della Restaurazione*, Roma-Bari, Laterza 1989, p. 38.

¹⁶ Cfr. N. Mineo, *Per un'analisi della struttura intertestuale del 'primo tempo' dei Sepolcri*, in "Moderna", 2003, n. 1.

¹⁷ Cfr. Vincenzo Monti. *La ricerca del sublime e il tempo della rivoluzione*, Pisa, Giardini 1992. Il riferimento a Timpanaro è soprattutto al suo *Classicismo e illuminismo nell'Ottocento italiano*, Pisa, Nistri-Lischi 1969.

¹⁸ In *Istituzioni culturali e sceniche nell'età delle riforme*, a cura di G. Nicastro, Milano, Franco Angeli 1986, pp. 155-6. L'ultimo contributo alfieriano di Mineo è, al momento, *Oreste*, in "La rassegna della letteratura italiana", 2003, n. 2.

sovrano. Questo ora non solo non è rappresentato in negativo, cioè non è il negativo dell'umano, ma è un modello di umanità, e diviene anzi oggetto di amore. Si potrebbe distinguere che è amato in quanto uomo, non in quanto re; ma nelle prime tragedie alfieriane uomo e sovrano non erano distinguibili, in quanto il possesso del potere assoluto di per sé sprofondava l'intera personalità del suo detentore nell'abisso caratteristico dell'anti-umano. Ma anche come re Ciniro è raffigurato in una luce e in un clima diversi, poiché nulla rimane in lui che sia proprio dell'immagine del tiranno. [...] i critici debbono decidersi a non interpretare più tutto il teatro alfieriano alla luce del trattato *Della tirannide*...

Dalla riflessione su autori come Alfieri, Gasparo Gozzi, Barettil, Domenico Tempio ecc.¹⁹, Mineo è indotto a un ripensamento complessivo, verso la metà degli anni Novanta, della civiltà dell'Illuminismo e, anzi, dell'intero Settecento, approdando, al debutto del nuovo secolo, a quello che è, finora, il suo più cospicuo lavoro recente²⁰. Nella *Premessa*, oltre a ribadire le proprie convinzioni metodologiche (la «sistemazione per quadri sincronico-diacronici», «a lenti ravvicinate»...²¹), egli chiarisce che per un letterato un tale ripensamento significa non tanto «proporre modelli», quanto «riflettere sui successi e gli insuccessi della ragione»²², la qual cosa è un modo di riaffermare, dall'angolazione incerta e problematica della postmodernità, l'esigenza di una nuova razionalità e di un nuovo umanesimo.

D'altronde, lo sappiamo, rigore conoscitivo e tensione etica, attivata dall'ottica, "politica", del presente, hanno sempre caratterizzato la versatile attività del nostro studioso, mettendola al riparo da un troppo frigido accademismo. Come dimostra, infine, un altro segmen-

¹⁹ Rinviano, al solito, alla bibliografia di Contarino per più esaustive indicazioni, basti qui segnalare: *Gasparo Gozzi e il lavoro di scrittore*, in *Gasparo Gozzi. Il lavoro di un intellettuale nel Settecento veneziano*, Atti del Convegno (Venezia-Pordenone, 4-6 dicembre 1986), a cura di I. Crotti e R. Ricorda, Padova 1989; *Letteratura e cultura nella prospettiva della "Frusta letteraria"*, in *Giuseppe Barettil: un piemontese in Europa*, Atti del Convegno (Torino, 21-22 settembre 1990), a cura di M. Cerruti e P. Trivero, Alessandria, Edizioni dell'Orso 1993; *Aristocrazia, borghesia e plebe nella «Carestia» di Domenico Tempio*, in *Domenico Tempio e l'Illuminismo in Sicilia*, Atti del Convegno (Catania, 3-5 dicembre 1990), a cura di C. Musumarra, Palermo, Palumbo 1991.

²⁰ Cfr. *Cultura e letteratura del Settecento e illuminismo in Italia*, Università di Catania, Quaderni del Dipartimento di Filologia moderna 2001.

²¹ Ivi, p. 9.

²² Ivi, p. 7.

to dei suoi interessi su cui mi piace richiamare l'attenzione: quello per la letteratura che in maniera più consapevole e trepida si è interrogata e s'interroga sulla realtà della Sicilia. Da Verga, l'unico a realizzare la difficile coincidenza di «metodo» (l'impersonalità) e «sistema» (il positivismo materialistico) che era – ce l'ha spiegato proprio Mineo in un saggio pregevole²³ – il punto di forza della poetica veristica. A Brancati, autentico «scrittore di crisi» e non «di bozzetti e situazioni comiche», come pretenderebbe una vulgata che ha resistito troppo a lungo («Credo che si debba recepire tutto il discorso siciliano di Brancati come una grande metafora»; «l'exasperazione sessuale è in lui metafora, inconsapevole certo, del disagio esistenziale, di una crisi di ruolo e di identità che attanaglia soprattutto il piccolo borghese»²⁴). A Sciascia, il cui itinerario Mineo ha accompagnato passo passo, con un'acribia che non esclude la piena adesione e il coinvolgimento: «L'opera di Sciascia è il risultato della continuità di una presenza in quanto coscienza critica – fondata su una costante di razionalità ed eticità – di fronte a trent'anni di storia italiana, dal 1954, quando nasce il primo nucleo delle *Parrocchie di Regalpetra*, come cronaca di un anno di scuola, ai nostri giorni. È una storia, come ognuno sa, fatta di grandi attese ed entusiasmi e slanci e di profonde e radicali delusioni. Se questo vale per tutta l'Italia, vale forse ancor più per la Sicilia, di cui Sciascia è effettivamente l'analizzatore, l'*indagatore*, anche nel senso che la Sicilia è il modello per la sua lettura della storia»²⁵.

²³ *Teorie e poetiche del Verismo sino ai «Malavoglia»*, in AA.VV., *Naturalismo e Verismo*, vol. II, Catania, Biblioteca della Fondazione Verga 1988.

²⁴ *Brancati scrittore di crisi*, in *Letteratura in Sicilia*, cit., pp. 45 e 47.

²⁵ *Leonardo Sciascia*, ivi, pp.71-2. Colgo l'occasione per notare che in questo volume sono presenti, anche, due saggi su Santo Calì e Sebastiano Addamo.

GABRIELLA ALFIERI

IL ROMANZO SOGLIA¹

ARTUFFO: Risaliamo nel passato, parliamo di *Cavalleria rusticana*, di *Tigre reale*, della *Storia di una capinera*: della crisi e del trapaŝso dall'uno all'altro genere.

VERGA: È una storia semplice. Avevo pubblicato qualcuno dei miei primi romanzi. Andavano: ne preparavo degli altri. Un giorno non so come, mi capita fra mano una specie di giornale di bordo, un manoscritto discretamente sgrammaticato e asintattico, in cui un capitano raccontava succintamente di certe peripezie superate dal suo veliero. Da marinaio, senza una frase più del necessario, breve. Mi colpì, lo rilessi: era ciò che io cercavo, senza darmene conto distintamente. Alle volte, Lei sa, basta un segno, un punto. Fu un fascio di luce.

ARTUFFO: Da allora data la sua conversione?

VERGA: Se vuol chiamarla così, sì, da allora.

Con queste semplici e insieme dirompenti parole l'autore dei *Malavoglia* rievocava nell'intervista rilasciata al pubblicista Riccardo Artuffo² la consapevole metamorfosi tematico-stilistica che avrebbe

¹ Questo lavoro nasce dalla rielaborazione di uno scritto precedente (cfr. *I Malavoglia*, edizione digitale dell'autografo, a cura di Salvina Bosco, *Presentazione* di Giuseppe Giarrizzo, *Introduzione* di Gabriella Alfieri, Biblioteca Regionale Universitaria, Catania, Collezione Biblioteca Digitale, n. 2, 2008).

² L'intervistatore commentava: «Così si ebbe, nel 1881, la breve prefazione a *I Malavoglia* in cui si annunciano gli altri quattro romanzi che dovranno compiere il ciclo dei *Vinti*, ed in cui l'accento rapidissimo a ciò che questi saranno si chiude col periodo famoso: "Chi osserva questo spettacolo non ha il diritto di giudicarlo ecc."». (Cfr. Riccardo Artuffo, *Interviste siciliane. Con Giovanni Verga*, in *La Tribuna* del 2 febbraio 1911, ora in Enrico Ghidetti, *Verga. Guida storico-critica*, Roma, Editori Riuniti, 1979, pp.114-115, da cui qui si cita). Artuffo, che in veste di giornalista intervistò anche Rapisardi e vari scrittori meridionali, fu anche sceneggiatore, collo pseudonimo di *Fantasio*, del film *Maciste all'inferno* di Guido Brignone (1925).

dato vita a quello che vorrei definire *romanzo-soglia*, in vari sensi che spero di riuscire a chiarire in queste pagine.

Non vedo ragioni per dubitare della credibilità dello spunto autobiografico verghiano: ci sono anzi buoni indizi per risalire all'identità del «marinaio» responsabile della fulgurazione malavogliesca e, forse, della prodigiosa immedesimazione espressiva dell'autore nei suoi personaggi semicolti³. Ma non è questa la sede per approfondire la complessa questione⁴. L'episodio, che non può certo ridursi ad «aneddoto»⁵ ma va rivalutato nella sua pienezza di «testimonianza»⁶, mi pare abbastanza rappresentativo ai fini della rilettura – qui riproposta in chiave 'storiografica' – dei pur divulgatissimi documenti della «scarna» poetica poetica verghiana (interviste, recensioni, lettere, prefazioni⁷), nella prospettiva di caratterizzare la svolta narrativa e linguistica del romanzo che inaugurava il ciclo dei *Vinti*.

³ L'importante precisazione si deve a Francesco Bruni, che ha ridimensionato, in base a incontrovertibili dati analitici, la sicilianità dello stile verghiano, stemperandola in una più attendibile meridionalità e soprattutto nell'inevitabile oralità. In astratto, poi, da quanto lo scrittore aveva detto ad Artuffo sul «manoscritto discretamente sgrammaticato e asintattico», si può dedurre «che quel resoconto non doveva essere scritto molto diversamente dalla produzione – lettere di soldati e di emigranti, diari di semicolti – oggi interpretata in termini di italiano popolare (o meglio semicolto), di registro in gran parte autonomo dalla varietà dialettale dello scrivente, e nello stesso tempo lontano dallo standard» (cfr. *Sondaggi su lingua e tecnica narrativa del verismo*, in *Prosa e narrativa dell'Ottocento*, Firenze, Cesati, 1999, pp. 137-223, p. 167).

⁴ La affronterò a fondo in un saggio di prossima pubblicazione.

⁵ Così lo etichettava persino uno tra i più sensibili interpreti dell'opera verghiana come Romano Luperini (*Giovanni Verga*, in *Letteratura italiana* a cura di Carlo Muscetta, *Il Secondo Ottocento. Lo Stato Unitario e l'età del positivismo*, Bari, Laterza, 1977, p. 73). Cfr. anche la nostra nota 6.

⁶ Lo ha opportunamente osservato Francesco Bruni: «Se è vero che nei *Malavoglia* Verga rappresenta la mentalità del villaggio servendosi del registro semicolto, assunto non per una ricerca di stile fine a se stessa, ma come il mezzo più aderente per la resa della mentalità collettiva e individuale che gli stava a cuore rappresentare, allora si può riconsiderare con occhio nuovo la testimonianza [...] resa dal Verga in un'intervista del 1911» (*Sondaggi...*, p. 167).

⁷ Cfr. R. Luperini, *Giovanni Verga...*: «Una scarna poetica verista si può spigolare nell'opera del Verga: nelle pagine intitolate *Fantasticherie* [...], dove egli fissa il tema della sua seconda maniera in polemica con il se stesso della prima e preannuncia l'argomento dei *Malavoglia*; nel preludio all'*Amante di Gramigna* [...], in cui però, a parte l'ubbia naturalistica, l'arte è concepita con una purezza flaubertiana; nella prefazione ai *Malavoglia*, nella quale il tema di esso e dell'intero

Il giornale di bordo comunque non era il solo stimolo a passare dalla prima alla seconda maniera: un ruolo essenziale fu dichiaratamente svolto dal Capuana, al quale, all'uscita di *C'era una volta* (Treves 1882), il Verga scriveva:

Tu hai reso stupendamente questa vera e schietta poesia coll'impronta efficace della sua ingenuità caratteristica. È una vera opera d'arte che hai fatto. E del resto in questo sei maestro. Io non dimenticherò mai certa tua novella in versi appioppata al Vigo se non sbaglio come canto popolare, in cui si tratta di un marito che fingendosi ubriaco la notte di carnevale, induce il ganzo di sua moglie ad andare in letto tutti e tre insieme, e lo sgozza. Quello è un piccolo capolavoro, e devo confessarti che la prima ispirazione della forma schiettamente popolare che ho cercato di dare alle mie novelle la devo a te⁸.

È semmai significativo che, nella rivelazione fatta ad Arruffo, il Verga alluda solo ai *romanzi*, mentre nella confessione all'amico – che conferma peraltro la transizione dal genere mondano al genere rusticano nel triennio 1874-1876, a cavallo tra il periodo fiorentino e quello milanese⁹ – si riferisca anche alle *novelle*. Potrebbe proprio essere la riprova che la cosiddetta *conversione* o *fulgurazione* – se ci si deve attenere all'autoanalisi dell'intervista verghiana – sia dovuta proprio a spinte concomitanti, dall'interno e dall'esterno nella vita artistica dell'autore dei *Malavoglia*¹⁰. Che poi si sia trattato di una

ciclo dei *Vinti*, che doveva comprendere anche *Mastro-don Gesualdo*, *La duchessa di Leyra*, *L'onorevole Scipioni*, *L'uomo di lusso* e rappresentare le sfortunate ambizioni degli uomini in una scala ascendente dal giovane pescatore 'Ntoni al protagonista dell'ultimo volume, è descritto con una terminologia naturalista. Si aggiungano a queste pagine le affermazioni testimoniate dall'Ojetti (*Alla scoperta dei letterati*, Torino, 1895) – notevolissima questa: che a scrivere s'impara *ascoltando* –, e l'aneddoto del giornale di bordo che svela al Verga lo stile che gli occorre.

⁸ La lettera, datata Milano 24 settembre 1882, si cita qui da E. Ghidetti (*Guida...*, pp. 96-97).

⁹ Come rammenta Ghidetti, la novella in versi del Capuana era *Comparatico*, e *I Canti popolari* del Vigo uscirono nel 1857 e poi col titolo *Raccolta amplissima di canti popolari siciliani* nel 1874 (*Ivi*, nota 3). A questa seconda edizione risale la burla filologica del Capuana al Vigo.

¹⁰ Non è condivisibile in tal senso quanto affermava il curatore di un'edizione corrente del capolavoro verghiano: «Non esiste nel Verga una «conversione al verismo» che si possa far coincidere con un anno o con un momento determinato». Si può invece concordare sulla considerazione che si avrebbe «nell'itinerario dello

conversione o – più semplicemente e più sobriamente – della naturale evoluzione di un talento letterario che rasentava la genialità, come sembra suggerire la risposta del Verga all'Artuffo, e come ben avvertirono i critici contemporanei, primo fra tutti il Capuana¹¹, è secondario ai nostri fini immediati. Intento e senso di questa riflessione è, infatti, soltanto quello di sottolineare il ruolo risolutivo dei *Malavoglia* nella produzione narrativa del Verga. E per farlo ne ripercorreremo a volo d'uccello, come in un'immaginaria ricognizione cartografica nell'itinerario narrativo verghiano, la genesi nell'ispirazione e nell'immaginario dello scrittore.

È emblematico innanzitutto che il *romanzo-soglia* abbia subito una mutazione di genere testuale proprio da novella a romanzo: concepito notoriamente come «bozzetto marinaresco» a ridosso del «bozzetto siciliano» *Nedda*, di cui avrebbe dovuto sfruttare il successo, la sua elaborazione si sarebbe protratta addirittura per sette anni. La stampa del *Padron 'Ntoni*, infatti, inizialmente programmata da Treves nel dicembre del 1874, sarebbe slittata progressivamente fino al febbraio 1881, allorché finalmente vedevano la luce *I Malavoglia*, preannunciati dalla pubblicazione sulla «Nuova Antologia» del 1 gennaio della scena a effetto del naufragio della *Provvidenza*, col titolo *Poveri pescatori*. Nel febbraio del 1878 il Verga aveva terminato il romanzo in una stesura semidefinitiva di trecento pagine che sarebbero poi diventate più di quattrocento nella capillare correzione testimoniata dall'autografo e, purtroppo, non più dalle perdute bozze. Basti solo dire che il magnifico finale con l'addio di 'Ntoni è stato aggiunto proprio durante la revisione degli «stamponi»¹². La lettera al Paola in cui si

scrittore un processo di lenta maturazione: egli giungerà gradualmente ad elaborare un rigoroso metodo di rappresentazione, che gli consentirà di affrontare con mano sicura gli aspetti complessi e contraddittori del reale» (cfr. Giulio Carnazzi, Introduzione a G. Verga, *I Malavoglia*, Milano, Rizzoli, 1978, pp. 45-78, p. 52).

¹¹ Cfr. più avanti i giudizi del Capuana e del Cameroni recensori dei *Malavoglia*.

¹² Si veda la lettera al Treves del 9 agosto 1880 da Varese: «Vi prego di raccomandare al proto di mandarmi, colle bozze da correggere, insieme al manoscritto già composto, una doppia copia degli stamponi, per aver sempre sott'occhio in tal modo tutto il lavoro mano mano che si va stampando, e coordinare le mutazioni che potessi fare a quelle già fatte sulle stampe» (in E. Ghidetti, *Guida...*, p. 72). Per una lettura stilistica del brano mi sia consentito rinviare a G. Alfieri, *Il «non grammatico» Verga: assaggi di lettura retorica sul finale dei «Malavoglia»*, in *Italia linguistica: discorsi di scritto e di parlato. Nuovi studi di linguistica italiana per Giovanni Nencioni*, a cura di M. Biffi, O. Calabrese, L. Salibra, Siena, Protagon, 2005, pp. 161-182.

prospettava il ciclo romanzesco dei *Vinti* è datata non a caso 21 aprile 1878, ma reca ancora il titolo col nome del patriarca della famiglia di pescatori, che diventerà invece l'intestatario del romanzo circa un mese dopo, come prova la famosa lettera al Capuana del 17 maggio:

Io son contento del mio sacrificio incruento, che mi lascia meglio soddisfatto del mio lavoro e mi fa sperare che riesca quale l'ho vagheggiato in immaginazione. A proposito, mi hai trovato una 'ngiuria che si adatti al mio titolo? Che ti sembra de *I Malavoglia*?¹³

La scelta definitiva comunque avrebbe richiesto ancora tempo, e si sarebbe realizzata solo alla vigilia della stampa del volume, come dimostra la lettera al Treves del 9 agosto 1880:

Pel titolo resta adottato *I Malavoglia*, invece di *Padron 'Ntoni*¹⁴.

Anche l'origine del nomignolo è marinaresca, e non deriva certo da una banale ispirazione localistica a un'osteria del quartiere catanese di San Berillo, in ogni caso del tutto irrelata alla vicenda del romanzo¹⁵. L'etimologia di *Malavoglia* infatti risale al linguaggio della marineria, in cui il *buonavoglia* denota un debitore insolvente condannato ai lavori forzati che doveva remare per il periodo della pena in una *galea* (da cui anche il nostro *galera*)¹⁶. È di per sé evidente come la trasformazione di *buonavoglia* in *malavoglia*, per un processo di antifrasi tipico dei nomignoli popolari e puntualmente chiosato dall'autore sin dalle prime righe, abbia prodotto una 'ngiuria efficace e adattissima a connotare il senso profondo dell'etica delle «umili sfere» nonché l'intreccio della storia¹⁷. Basti confrontare la versione definitiva dell'incipit:

¹³ Lettera al Capuana da Milano, 17 maggio 1878, in E. Ghidetti, *Guida...*, p.54.

¹⁴ La lettera al Treves, già citata sopra, si legge in E. Ghidetti, *Guida...*, p.71.

¹⁵ In un articolo di S. Fiducia, intitolato *Catania*, che veniva pubblicato in *La Sicilia* del 29 luglio 1961, si legge che nel vecchio quartiere catanese di San Berillo esisteva una *Osteria dei Malavoglia* «soprannome di origine prettamente catanese, che [...] Verga doveva rendere immortale dandolo ad una mai esistita famiglia di pescatori di Trezza» (E. Ghidetti, *Guida...*, p. 54, nota 3).

¹⁶ Gabriella Alfieri, *Lettera e figura nella scrittura de «I Malavoglia»*, in *I Malavoglia*, Atti del Congresso Internazionale di Studi (Catania, 26-28 novembre 1981), Catania, Biblioteca della Fondazione Verga, 1982, voll. 2, vol. II, pp.565-617, pp. 581-582.

¹⁷ Di 'Ntoni, dopo l'abbandono della Barbara, si dice: «ci mise una pietra su quel che era stato, e se ne tornò a remare come un galeotto, che già quella era una

Un tempo i *Malavoglia* erano stati numerosi come i sassi della strada vecchia di Trezza [...], tutti buona e brava gente di mare, proprio all'opposto di quel che sembrava dal nomignolo, come dev'essere.

con quella precedente, più didascalica e perciò meno efficace:

Un tempo i «Malavoglia» erano stati numerosi come i sassi della strada vecchia di Trezza [...], tutti buona e brava gente di mare, proprio all'opposto di quel che evocava il nomignolo, per chi non fosse iniziato alla logica dei nomignoli locali.¹⁸

Né sarà certo un caso che la locuzione avverbiale *di buonavoglia* in senso letterale compaia una sola volta e sia riferita a uno degli effimeri rinsavimenti di 'Ntoni dopo le prediche del nonno¹⁹. Non è secondario poi che lo stesso nomignolo sia stato ripreso dal De Roberto nella novella *Ragazzinaccio*, tra le più verghiane della raccolta giovanile de *La Sorte*²⁰.

Nella stessa lettera al Capuana il Verga aggiornava l'amico su ritmi e modi di scrittura e revisione del suo capolavoro:

Io lavoro ancora; ma a giorni bene, delle volte però malissimo, e svogliatamente. Però non voglio precipitar nulla, purché cotesto lavoro mi contenti prima di contentare gli altri [...]. Pel *Padron 'Ntoni* penso d'andare a stare una settimana o due, a lavoro finito, ad Aci Trezza onde dare il *tono* locale. A lavoro finito però, e a te non sembrerà strano cotesto, che da lontano in questo genere di lavori l'ottica qualche volta, quasi sempre, è più efficace ed artistica, se non più giusta, e da vicino i colori son troppo sbiaditi quando non sono già sulla tavolozza...²¹

Certo l'autore non aveva avvertito quest'esigenza di correzione integrale 'a freddo' per i cosiddetti romanzi fiorentini, oggetto di

vera galera, dal lunedì al sabato» (Giovanni Verga, *I Malavoglia*, edizione critica a cura di Ferruccio Cecco, Milano, Il Polifilo, 1995, pp. 167-168).

¹⁸ Il passo citato con la sua variante è leggibile ivi, a p. 7.

¹⁹ Cfr. Gabriella Alfieri, *Lettera e figura nella scrittura de «I Malavoglia»*, in *I Malavoglia*, Atti..., vol.II, pp.565-617, p.581.

²⁰ «- È quel buonavoglia di Alfio Balsamo -» (cfr. Federico De Roberto, *La Sorte*, Milano, Treves, 1886, p. 58). Per gli aspetti interpretativi cfr. Rosaria Sardo, «Al tocco magico del tuo lapis verde». *De Roberto novelliere e l'officina verista*, Catania, Biblioteca della Fondazione Verga, Serie studi, n. 11, 2008.

²¹ In E. Ghidetti, *Guida...*, pp. 54-55.

puntigliose revisioni ma non di programmatiche rimeditazioni a distanza in base a un'ottica estetica del tutto rinnovata e potenziata dalle «fonti interne» della coscienza e della memoria. Il loro apporto vivificante, assai più di quello estrinseco delle coeve inchieste parlamentari o sociologiche, qualificherà *I Malavoglia* come *romanzo-soglia* che, in seno al ciclo dei *Vinti*, anticipa, come romanzo storico più che sociale o sociologico²², la scelta di genere del *Mastro-don Gesualdo*, e, più in generale, in seno alla testualità verghiana, sperimenta e insieme nega il potenziale trapianto delle dinamiche etico-economiche della società rurale nella società dei pescatori²³.

Un dato memorialistico conferma i dati documentari offerti dall'epistolario: disponiamo infatti di una descrizione dal vivo del manoscritto del romanzo in progress grazie al letterato siciliano Enrico Onufrio che, sul *Capitan Fracassa* del 14 settembre 1880, testimoniava a fini pubblicitari la travagliata gestazione dell'opera:

Verga di giorno rimaneva in casa, a lavorare. A quel tempo scriveva un romanzo *Padron 'Ntoni*, di cui adesso ho visto annunziata la prossima pubblicazione sotto un altro titolo: *I Malavoglia*. È un bozzetto della vita peschereccia, che gli ha costato stenti e fatiche, e che farà un bel rumore, ne sono sicuro. Spesso andavo a trovarlo in quella sua graziosa stanzetta di piazza Scala: e il suo tavolo era sparso di pagine, piene di zampe di mosca, cancellate, corrette, rifatte [...]. Oggi scriveva una pagina che lo riempiva d'esultanza; domani un'altra che finiva per lacerare rabbiosamente: erano queste ultime le sue *giornate bianche*, com'egli usava chiamarle²⁴.

Dunque *I Malavoglia* non sono solo un *romanzo soglia* nella parabola verghiana, ma anche un romanzo dotato di varie "soglie" testuali che testimoniano la lunga e sofferta gestazione, a partire da *La Marea*, abbozzo superstita dei primi capitoli, da cui fu ricavata la novella *Cavalleria rusticana*²⁵ che ne costituiscono epitesto e paratesto secondo la definizione di Genette²⁶. La scrittura e la correzione «a

²² Per simili spunti si vedano le dense e suggestive pagine introduttive di Giuseppe Giarrizzo a Giovanni Verga, *I Malavoglia* letti da G. Giarrizzo e F. Lo Piparo, Palermo, Edikronos, 1981, *La Storia*, pp. V-XIX, in particolare p. XVII e p. XIX.

²³ *Ivi*, pp. XII-XIII.

²⁴ In E. Ghidetti, *Guida...*, p. 27.

²⁵ Cfr. Carla Riccardi, *L'autografo dei primi «Malavoglia»: «Padron 'Ntoni», «Cavalleria rusticana» e il romanzo*, in *I Malavoglia*, Atti..., pp. 713-730.

²⁶ *Seuils*, Paris, Seuil, 1987, ed. it. a cura di Camilla Maria Cederna, *Soglie. I dintorni del testo*, Torino, Einaudi, 1989: per un non certo casuale gioco di parole,

lamine» del romanzo è stata magistralmente caratterizzata e ricostruita da Francesco Branciforti²⁷, che ha così profilato una dinamica in cui ciascuna *tranche* via via acquisita nella redazione definitiva segnava l'accesso alla sequenza ulteriore da produrre: *romanzo soglia* anche in senso filologico, dunque.

Ma il senso più pieno ed evidente della metafora della *soglia* riguarda decisamente la funzione dei *Malavoglia* come prima prova di scrittura naturalistica, basata sulla convinzione che un linguaggio diretto, privo di particolari artifici stilistici, sia in grado di offrire un'immagine credibile della realtà, e soprattutto di concentrare l'interesse del lettore sulla materia della narrazione, più che sulle sue forme. In tale prospettiva anzi il romanzo si configura come forma d'arte (ovviamente narrativa) che si affida alla capacità del linguaggio di rappresentare la realtà esterna, come aveva fatto esemplarmente Flaubert, offrendo una potentissima riproduzione di un quadro sociale complesso e conflittuale, da cui aveva cancellato ogni traccia esplicita della sua presenza di autore. Il metodo sarebbe stato poi perfezionato da Zola nel ciclo dei *Rougon-Macquart*, storia «naturale e sociale» dei membri di una famiglia, mirante a ricostruire minuziosamente in una serie di romanzi gli aspetti fisiologici, psicologici, ambientali dei più diversi territori sociali. Il messaggio del realismo e del naturalismo francesi si sarebbe poi trasmesso al verismo verghiano attraverso Felice Cameroni, Luigi Capuana, Luigi Gualdo e Edouard Rod, non a caso destinatari privilegiati delle professioni di fede estetica dell'autore dei *Malavoglia*.

Inadeguati e perciò inefficaci si rivelavano i precedenti italiani, dai *Cento anni* di Rovani che ambivano a far riassorbire nella «forma» del romanzo gli aspetti più vari della realtà e a rappresentarvi addirittura il «progresso dello spirito umano», fino alla *letteratura rusticale* propagandata da Cesare Correnti sulla «Rivista minima» del 1846 nell'omonimo articolo indirizzato a Giulio Carcano, che a sua volta con *Angiola Maria* (1839) e *La Nunziata* (1852), modellati sul romanzo campestre francese di George Sand, si sarebbe impegnato in una letteratura meno effettistica, più concreta e documentata. Il tutto si risolse notoriamente in idealizzazioni e semplificazioni della realtà.

Simili tentativi tuttavia non erano inutili, ma, irrobustendo la recente tradizione del genere in Italia, preparavano la convinta accezio-

il titolo originale del libro e il nome dell'editore coincidono in francese nell'opera in cui Genette si interroga su quali elementi fanno, di un testo, un libro.

²⁷ Cfr. *L'autografo dei «Malavoglia»*, in *I Malavoglia*, Atti..., pp. 515-562.

ne verghiana del romanzo come forma privilegiata e onnivora d'arte. Nonostante i possibili residui di un'etica edificante nei personaggi positivi dei *Malavoglia*, dalla cugina Anna alla Mena, ad Alessi e alla Nunziata (che forse non a caso riecheggia il nome della protagonista del romanzo rusticale del Carcano), il romanzo verista verghiano sarà connotato dalla mancata, anzi negata, identificazione del lettore con la realtà narrata, in forza di un pessimismo radicale che «vede tutte le forme della vita sociale come minate da una carica distruttiva e attraversate da forze cieche in conflitto: questa irriducibile negatività immerge i personaggi in ambienti corposi violentemente concreti»²⁸.

Nedda segna davvero una svolta in questa direzione, anticipando, almeno sul piano dell'interesse tematico, il cambiamento di orizzonti sociali, quella maturazione narrativa e stilistica della scrittura verghiana, catalizzata sul fronte privato dalla sconvolgente morte della madre (1878), e sul versante pubblico dalla condivisa ideologia antimoderizzante della Destra in reazione alle inchieste parlamentari sulla questione sociale del Mezzogiorno. Così la ricerca storica interviene a supportare con dati oggettivi e concreti l'astratta intuizione della critica letteraria, spiegandoci e documentandoci «per quali tramite l'ideologia verghiana si sia 'addensata' tra il 1875 e il 1878»²⁹.

Dalla 'conversione' dei tardi anni Settanta nascevano *Vita dei campi* (1880) e le *Novelle rusticane* (1883), la progettazione del ciclo romanzesco dei *Vinti*, la pubblicazione dei *Malavoglia* (1881), e poi *Il Marito di Elena* (1882), e *Per le vie* (1883), fino all'avvio della stesura del *Mastro-don Gesualdo*. A maggior ragione sarà meglio parlare, più che di «conversione», di naturale passaggio evolutivo da una fase a quella successiva della scrittura verghiana, senza soluzione di continuità. I prodromi si potevano infatti avvertire già in *Eros*, pubblicato nel 1875 ma scritto un anno prima e perciò coevo a *Nedda*: l'ultimo dei cosiddetti "romanzi fiorentini" appare infatti caratterizzato da un narrare oggettivo senza più quasi interventi d'autore, e incentrato sul progressivo autodistruggersi, fino al suicidio, di un "uomo di lusso", il marchese Alberti, che dissipa in esperienze erotiche deva-

²⁸ Giulio Ferroni, *Storia della letteratura italiana. Dall'Ottocento al Novecento*, Milano, Einaudi Scuola, 1991, vol. III, p. 408.

²⁹ G. Giarrizzo, *La Storia...*, p. VIII. Lo storico confronta opportunamente le enunciazioni estetiche verghiane circa le conseguenze deleterie del progresso sui «poveri diavoli» con le affermazioni di Franchetti e Sonnino sugli effetti controproducenti dell'istruzione ai fini della coscienza sociale e della stessa moralità delle classi subalterne.

stanti le sue grandi possibilità umane e intellettuali. *Eros* segna in certo qual modo, almeno sul piano dietetico-stilistico, l'uscita del Verga dalla prima maniera.

Nella transizione alla fase verista interferiscono dunque complessi motivi di ordine personale, socio-politico ed estetico: insofferenza per gli ambienti mondani; diffidenza verso il sentimentalismo romanzesco; sensibilizzazione alle istanze del naturalismo francese accelerata dall'arrivo di Capuana a Milano nel 1877; rinnovato interesse per la questione sociale e per la questione meridionale; esigenza di riprodurre artisticamente ma "da lontano" una realtà interiorizzata nella remota esperienza dell'ambiente nativo ed evocabile nella dimensione nostalgica della memoria o della *reverie*. È in questa dimensione che si allineano i flash back verghiani, dal caminetto di *Nedda* alla passeggiata di *Fantasticheria*, ai vagabondaggi col sigaro lungo le strade di Milano della prefazione ai *Malavoglia*³⁰.

E da questa contemplazione fantasmagorica scaturirà la registrazione 'distante' di un processo che ribalta la realtà sociale fino ad allora osservata e narrata: alla frivolezza borghese viene contrapposto l'orizzonte chiuso, dominato da una necessità naturale, della vita dei poveri, dominata dall'ideale dell'ostrica in grado di sopravvivere solo abbarbicata al suo scoglio. Si punta sui «sentimenti miti», inalterati di generazione in generazione, e l'azione narrata non si riverbera più dentro il linguaggio dell'autore, ma nelle situazioni drammatizzate nel racconto e nel dialogo, gestiti e saldati entrambi dal narratore popolare 'interno'.

Lo scardinamento della prospettiva letteraria comporta inevitabilmente uno sconvolgimento del tradizionale universo espressivo: Verga si cala nei valori arcaici dei personaggi, che peraltro condivide in forza dell'*ethnos* e dell'*ethos* siciliano³¹, ma non nel dato documen-

³⁰ Si allude alla versione censurata dal Treves, leggibile in E. Ghidetti, *Guida...*, pp. 74-75, che, sin dall'incipit, si situa in piena *reverie*: «Quando vi siete trovati di notte nelle vie deserte di una grande città, davanti al fanale spento e col sigaro in bocca, non vi ha colpito l'impressione straordinaria che produce in voi quella calma? [...]. Di fantasticheria in fantasticheria... davanti alle scintille del vostro sigaro allora passano in rivista dei visi pallidi o accesi, che cercano qualche cosa, sempre».

³¹ Si leggano in merito le insuperate pagine di Giovanni Nencioni su *La lingua dei «Malavoglia»*, in *I Malavoglia*, Atti, II, pp. 445-513 (poi nel volume dello stesso autore *La lingua dei «Malavoglia» e altri scritti di prosa, poesia e memoria*, Napoli, Morano, 1988, pp. 7-89).

tario. Inoltre si realizza uno scatto in avanti nella tecnica narrativa per cui non sarà esagerato dire che *I Malavoglia* siano un *romanzo-soglia* anche nella storia della letteratura italiana. Radicalmente nuovo e perciò sconvolgente è il fatto che l'orizzonte epico di un romanzo popolare sia rappresentato e proposto nello spazio sociale di un romanzo borghese, rivolto a un pubblico della classe media della Nuova Italia:

Verga non rifà il verso alla narrativa popolare, ma crea un organismo nuovo, che contiene il punto di vista popolare entro il punto di vista (nascosto dal procedimento dell'impersonalità) dello scrittore borghese. E ciò comporta un'eccezionale soluzione linguistica: Verga inventa una nuova lingua, che si allontana radicalmente dalla tradizione manzoniana e che proietta entro le strutture medie dell'italiano corrente (includenti anche notevoli tracce di fiorentinismi e di lombardismi) le forme sintattiche, gli scatti colloquiali, le rapide condensazioni del dialetto siciliano. Si crea così una originalissima lingua dell'immediatezza narrativa, che sa indicare concretamente situazioni e circostanze, che sembra toccare con furore tutto ciò che nomina; nei *Malavoglia* troviamo inoltre numerosissimi termini, proverbi, metafore e similitudini ricavati dalla realtà siciliana. Ne emerge una narrazione dal singolare tono espressionistico e plurilinguistico, come se la scrittura si svolgesse da un fondo segreto di tensioni anche di tipo linguistico³².

Nel «cammino fatale», per dirla colle parole della prefazione ai *Malavoglia*, che porta alla sconfitta coloro che tentano di confrontarsi con il divenire del mondo storico e in definitiva con la modernizzazione³³, che riserva la salvezza a chi rinuncia a ogni trapasso di stato, si può riconoscere uno schema di tipo mitico: i movimenti, i gesti, le vicende dei personaggi assumono nel romanzo il valore di simboli assoluti e senza tempo. Ma la più autentica grandezza di Verga sta nell'aver mostrato che l'adesione ai valori arcaici è contraddetta dal punto di vista borghese, sicché il mito è confrontato con la sua distruzione, e nell'aver elaborato una riforma di portata epocale nella mediazione espressiva dei contenuti narrati:

La secolare rappresentazione letteraria delle classi subalterne esce dallo spazio del comico e abbandona l'uso diretto del linguaggio

³² G. Ferroni, *Storia della letteratura...*, vol. III, p. 424. Si veda anche Franco Lo Piparo, *La lingua*, in G. Verga, *I Malavoglia* letti da G. Giarrizzo..., pp. XIX-XXXIII.

³³ G. Giarrizzo, *La Storia...*, pp. XI-XII.

popolare e dialettale: il nuovo originalissimo intreccio tra lingua e dialetto e la nuova tecnica dell'impersonalità consentono per la prima volta di inserire un mondo «provinciale» concreto e circostanziato entro una visuale che nasce dal 'centro' del sistema letterario nazionale; e proprio la nuova ottica mostra che per quel mondo antico, tanto a lungo rimasto chiuso in se stesso, è iniziato un irreversibile processo di trasformazione e di disgregazione³⁴.

Si produce così un duplice straniamento, per cui assumere il punto di vista della società arcaico-rurale ha significato per Verga adottare non un punto di vista mitico o idealizzato, ma il punto di vista economico di tale società: la cosiddetta «coralità» e l'impersonalità dei *Malavoglia*, veicolate dalla modalità stilistica dell'indiretto libero oggettivante, non sono solo un espediente tecnico, ma un modo per rendere un'intera visione del mondo, e per accentuare l'aspetto di totalità, ad ogni livello. Nell'orizzonte «chiuso tra due zolle»³⁵ della società di Trezza sono i componenti della famiglia Malavoglia a diventare 'diversi' dalla morale diffusa dell'egoismo e dell'utile, sicché ogni loro comportamento diventa immediatamente *autre* per l'ottica paesana dominante, e può apparire assurdo e, addirittura, illegittimo (come quando non vogliono mandare il nonno all'ospedale e vengono giudicati superbi). Anche i proverbi tracimano dalla dimensione di mero artificio stilistico, per pietrificarsi in norme della natura dell'immobilismo sociale, per cui le leggi sociali sono immutabili come quelle naturali³⁶.

Si conferma nella più attuale valutazione critica la precoce intuizione di Luigi Capuana a proposito della rivoluzionaria soluzione espressiva già sperimentata con successo in *Vita dei campi*:

La forma si è [...] perfettamente compenetrata nel soggetto: anche qui c'è quell'assimilazione della fresca essenza del dialetto, per cui alla lingua letteraria è stato possibile il rendere così fedelmente il colorito locale da lottare coll'evidenza della realtà. E quando dico forma, non intendo soltanto la frase, lo stile, ma qualche cosa di più elevato: la concezione, tutto l'organismo dell'opera d'arte, che funziona colla pienezza della vita, libero e indipendente dalla personalità che lo creò³⁷.

³⁴ G. Ferroni, *Storia della letteratura...*, vol. III, pp. 423-425.

³⁵ L'espressione si legge, come si ricorderà, in *Fantasticheria*.

³⁶ Cfr. R. Luperini, *Giovanni Verga...*, p. 59.

³⁷ Il giudizio di Capuana, qui citato da E. Ghidetti, *Guida...*, p. 8, è tratto dalla recensione a *Vita dei campi* pubblicata sul "Corriere della sera" del 20-21 settembre

L'incorporarsi dello stile alla materia narrata rispondeva, come si sa, allo scopo ambizioso di creare il romanzo «moderno» in Italia facendone una forma d'arte autonoma, dichiarato dal Verga nelle lettera al Farina adottata come prefazione *all'Amante di Gramigna*³⁸, e ribadito per reagire al fiasco dei *Malavoglia* in una famosa lettera al Capuana datata Milano, 19 febbraio 1881:

Parmi che si deve arrivare a sopprimere il nome dell'artista dal piedistallo della sua opera, quando questa vive da sé; sai la mia vecchia fissazione di una ideale opera d'arte tanto perfetta da avere in sé stessa tutto il suo organismo³⁹.

E a Francesco Torraca, tra i pochi estimatori dei *Malavoglia*, avrebbe scritto da Milano il 12 maggio 1881:

Io non avrei potuto augurarmi maggior encomio di quello che Ella mi fa dicendo questo romanzo perfettamente obbiettivo ed impersonale. Sì, il mio ideale artistico è che l'autore s'immedesima talmente nell'opera d'arte da scomparire in essa. Vorrei quasi che un romanzo arrivasse a non portare il nome del suo autore, si affermasse da sé, come vivente per un organismo proprio e *necessario*, producesse quell'illusione potente dell'*essere stato*, che hanno le epopee dei rapsodi e tutte le figure schiette della poesia popolare⁴⁰.

Nella ferrea estetica verghiana in ogni caso la fedeltà ai principi artistici andava anteposta alla ricerca del consenso del pubblico e, quindi, del vantaggio economico. Emblematiche in merito due lettere, una diretta a Felice Cameroni, da Milano il 27 febbraio 1881:

So anch'io che il mio lavoro non avrà un *successo di lettura*, e lo sapevo quando mi son messo a disegnare le mie figure col proposito artistico che tu approvi. Il mio solo merito sta forse nell'avere avuto il coraggio e la coscienza di rinunciare ad un successo più generale e più facile, per non tradire quella *forma* che sembrami assolutamente necessaria⁴¹.

1880, e poi ripresa in *Studii sulla letteratura contemporanea*, serie II, Catania, Giannotta, 1882 (ora in *Verga e D'Annunzio*, a cura di M. Pomilio, Bologna, Capelli, 1972, pp. 73-82.

³⁸ Leggibile in E. Ghidetti, *Guida...*, p. 62.

³⁹ *Ivi*, p. 76.

⁴⁰ *Ivi*, p. 86.

⁴¹ *Ivi*, p. 79.

e l'altra, scritta a Capuana da Catania il 14 marzo 1879, durante la composizione del romanzo:

ci sarebbe da farsi una posizione assai più facile e lucrosa se non si fosse tenuti pel collo da quell'ideale artistico ch'è nostra croce e delizia⁴².

La convinta soddisfazione del risultato raggiunto traspare altresì da un'altra lettera al Capuana datata Milano, 2 luglio 1880, che ci offre uno spaccato dell'attività scrittoria verghiana:

Io ho lavorato sul serio, ed ho condotto a fine il romanzo. Ci vorrà ancora qualche ritocco; ma tu sai che è un lavoro di minore fatica, e che si fa con maggior piacere; ma il più, quello che mi preoccupava maggiormente, massime colla brevità del tempo fissatomi, è fatto. [...]

Caro Luigi, ho un mondo di cose da dirti, e ti assicuro che mai, quando avevo vent'anni, ho sentita tanta esuberanza di vita quanto adesso che ho lavorato tutti i giorni fino alle 7 1/4 della sera, per vegliare poi la notte sino alle 4 del mattino. Se ne risentirà poi il libro, o la mia salute? In questo momento ti confesso che non me ne importa, il libro mi pare riescito come lo volevo, e dall'altro canto non so dirti altro che *la vie est belle et je l'aime*: ecco il mio stato⁴³.

La recensione del Capuana⁴⁴ rendeva giustizia al capolavoro verghiano, e risarciva appieno l'autore⁴⁵ dell'«accoglienza freddina» che *I Malavoglia* ricevevano dai lettori e dai critici, compreso il De Sanctis che pure aveva salutato entusiasticamente l'*Assommoir* di Zola⁴⁶. Nell'investigare minutamente le ragioni dell'insuccesso dell'opera, l'amico e confratello del Verga ne faceva risaltare la natura di *romanzo-soglia* innanzitutto sul piano estetico (in quanto non si poneva minimamente il dubbio di «far confronti fra il valore artistico d'essi, e quello di tutti i precedenti lavori del medesimo autore») e, natural-

⁴² *Ivi*, p. 56.

⁴³ *Ivi*, p. 70.

⁴⁴ Leggibile integralmente *ivi*, pp. 135-142.

⁴⁵ Si veda la risposta del Verga in data 29 maggio 1881: «È un vero studio delle condizioni e delle ragioni intime del romanzo che io devo essere più che fiero di averti dato occasione di scrivere» (*Ivi*, p. 87).

⁴⁶ Mentre, a parere del Capuana, avrebbe dovuto impegnarsi «a farne risaltare le bellezze di prim'ordine, profuse con larghezza di gran signore in quelle quattrocento e più pagine» (*Ivi*, p. 136).

mente, sul piano tematico, anche rispetto all'epifanico bozzetto rusticano di *Nedda*:

Primieramente, l'autore ch'esce quasi all'improvviso dalla sua maniera. Dopo l'*Eva*, dopo l'*Eros*, dopo *Tigre reale*, i lettori del Verga s'erano abituati a quei suoi personaggi del gran mondo, dalle passioni raffinate, dipinti con colori caldissimi, con pennellate nervose, figure nuotanti in un'atmosfera smagliante di luce, le quali seducevano per un cotal partito di crudezze di toni, di mezze tinte, di sfumature che somigliava molto da vicino al fare un po' vaporoso d'Ottavio Feuillet⁴⁷.

Ma la portata rivoluzionaria del testo risiedeva nel suo porsi come *soglia stilistica* della fase verista:

A proposito di forme, c'era anche la novità di quella che il Verga s'era creduto obbligato d'usare, perché il difficile strumento di questa diabolica lingua italiana che ci tiene, tutti, impacciati, potesse rendere limpidissimamente, con la più assoluta trasparenza che l'arte della parola consenta, le più minute particolarità del suo soggetto siciliano. E la felice intuizione d'artista con cui il Verga colava la lingua comune e il dialetto isolano in un cavo straordinariamente lavorato, come disse d'aver voluto fare lo Zola colla lingua francese e il gergo popolare parigino nell'*Assommoir*, rompeva a un tratto tutte le nostre tradizioni letterarie impastate, anzi che no, di pedanteria, tenaci, più di quello che paia, anche nei meglio disposti verso le utili e necessarie novità e le arditezze ben riuscite⁴⁸.

Una così drastica opzione per una «forma letterale» intrisa di colore locale⁴⁹ avrebbe dotato *I Malavoglia* del valore aggiunto di *romanzo-soglia* in senso storico-linguistico, su cui si tornerà più avanti. Per il momento ne accentueremo ancora con Capuana il significato storico-letterario con vari sottosensi. Innanzitutto in prospettiva strettamente nazionale si trattava di un testo sorgivo, antioratorio e vivificante dal basso una tradizione testuale calata dall'alto e calcificata nel suo andamento paludato e lambiccato:

⁴⁷ *Ivi*, pp. 136-137. Capuana osservava acutamente che *Nedda* aveva colpito «più per la novità del soggetto che per il fino magistero dell'arte con cui la natura scoppiava fuori immediata e potente dalle poche pagine della novella».

⁴⁸ *Ivi*, p. 137.

⁴⁹ Nella risposta del Verga in data 29 maggio 1881, si legge, tra l'altro: «Ma ciò che mi fa maggior piacere è il vederti approvare il tentativo di rendere il colore locale anche nella forma letterale» (*Ivi*, p. 88).

C'è voluto, senza dubbio, un'immensa dose di coraggio, per rinunciare così arditamente ad ogni più piccolo artificio, ad ogni minimo orpello retorico e in faccia a questa nostra Italia che la retorica allaga nelle arti, nella politica, nella religione, dappertutto. Ma non c'è voluto meno talento per rendere vive quelle povere creature di pescatori, quegli uomini elementari attaccati, come le ostriche, ai neri scogli di lava della riva di Trezza. Padron 'Ntoni, Mena, la Santuzza, lo zio Crocifisso, lo zio Santoro, Piedipapera, ecc., sono creazioni che debbono essere un po' sbalordite di trovarsi a vivere dentro la morta atmosfera della nostra stalattitica letteratura⁵⁰.

Su un orizzonte europeo poi, in un'ideale periodizzazione del realismo narrativo, *I Malavoglia* si qualificavano come *testo-soglia* in quanto romanzo postbalzacchiano, dal momento che Verga aveva superato nell'applicare strenuamente il canone dell'impersonalità lo stesso Balzac, «il grande padre del romanzo moderno», che guarda ai suoi predecessori, e abbandona solo con intermittenza le sue creature sulla scena:

I suoi successori intervengono assai meno di lui nell'azione o non intervengono affatto. Si può dire che la loro opera d'arte si faccia da sé, piuttosto che la facciano loro [...].

I Malavoglia si annodano agli ultimissimi anelli di questa catena dell'arte. L'evoluzione del Verga è completa. Egli è uscito dalla vaporosità della sua prima maniera e si è afferrato alla realtà, solidamente. Questi *Malavoglia* e la sua *Vita dei campi* saranno un terribile e salutare corrosivo nella nostra bislacca letteratura⁵¹.

Tornando dal panorama internazionale all'ambito italiano, si acuisce la portata sperimentale dell'opera come produzione testuale atta a incrementare un genere letterario allo stato nascente:

Il romanzo, da noi, è una pianta che bisogna ancora acclimare. Non ha tradizioni, nasce appena, quando è già grande e glorioso altrove, in Francia e in Inghilterra. [...]

In Italia, quando avremo nominato *I Promessi Sposi*, non potremo citare che degli scarsi tentativi lodevoli, forse, meglio per le buone intenzioni che per altro. Anzi gli stessi *Promessi Sposi* s'abbarbicano soltanto con poche radici nel suolo dell'arte moderna; più per una meravigliosa esecuzione delle parti secondarie, che per tutto l'insieme⁵².

⁵⁰ *Ivi*, p. 141.

⁵¹ *Ivi*, pp. 139-140.

⁵² *Ivi*, pp. 137-138.

Al Capuana appariva «un problema interessantissimo quello che offre la letteratura italiana rispetto al romanzo», per cui dopo il prodigio del *Decameron* bisogna fare un salto di secoli fino a Manzoni: ai romanzieri moderni perciò non restava altra scelta che guardare all'estero e «cominciare dal punto in cui questa forma d'arte è oggi arrivata altrove, e adottarne tutti i mezzi per adoperarli, s'intende, su materia nostra e per farla progredire, se n'abbiamo la forza»⁵³.

Simmetrica all'interpretazione del Capuana quella di Felice Cameroni, che distingueva nettamente la funzione dei testi novellistici da quello del testo romanzesco nel trapasso verghiano dalla prima alla seconda maniera:

Coi *Malavoglia*, il Verga ci presenta la più caratteristica evoluzione letteraria, ch'io abbia mai visto, in questi ultimi anni. [...]

Ma *Nedda* e la *Vita dei campi* erano semplici bozzetti, direi quasi i primi saggi sperimentali del suo nuovo indirizzo. *I Malavoglia* invece rappresentano lo svolgimento naturalista, sotto la forma del romanzo.

Ma nella stessa trafila dei romanzi spiccava il ruolo di *romanzo-soglia*, dal momento in cui *I Malavoglia* marcavano il passaggio – non del tutto repentino⁵⁴ – dalla produzione di opere singole e isolate alla progettazione di un ciclo organico di narrazioni stratificate socialmente e stilisticamente.

Allora Verga cercava l'applauso colle tinte melodrammatiche, col lirismo dei caratteri, delle situazioni e delle passioni. Coi *Malavoglia* invece dà principio ad una serie di romanzi, alieni per loro essenza da qualsiasi romanticeria, – analitici ed oggettivi in sommo grado, – null'altro ricercanti, se non la verità in tutto e per tutto. [...]

Le lettrici (e purtroppo!) anche i lettori, avidi unicamente delle così dette emozioni forti e dei tipi *fatali*, giudicheranno insipidi *I Malavoglia* un romanzo (figurarsi!), che non suscita mai un momento di febbre, od una crisi di nervi, modesta fotografia di ciò che può avvenire fra poveri villani, ignari delle grandi passioni e dei grandi vizi.

Ed è questo appunto il merito maggiore del Verga; egli abbandonò un genere letterario, che gli aveva procurato brillanti successi, per un altro indirizzo, cento volte più difficile all'osservatore ed all'artista e gustato, finora, da un minor numero di persone⁵⁵.

⁵³ *Ivi*, p. 138.

⁵⁴ Il Cameroni notava acutamente come *Tigre reale* ed *Eros* fossero ancora «infetti di romanticismo, ma tendenti al vero» (In E. Ghidetti, *Guida...*, p. 133).

⁵⁵ *Ivi*, pp. 130-131.

Come si vede, il passaggio dalla fase postromantica a quella verista veniva letto da entrambi gli amici e sodali del Verga come naturale crisi di crescita senza strappi, anziché come violenta conversione. E si riqualifica positivamente in tal senso il ruolo dei *Malavoglia* come *romanzo-soglia*, spazio di attraversamento tematico e formale nell'armonico sviluppo di un talento creativo d'eccezione.

Di contro alla pretesa universalistica della *Comédie humaine* e dei *Rougon Macquart*, si apprezzava la realistica posizione del Verga che limita il campo d'osservazione «soltanto ai sommersi» dalla fiumana del progresso. Il critico giudicava che *I Malavoglia* lasciavano ben sperare della riuscita dell'intero ciclo, in quanto si ponevano come «osservazione scrupolosamente fedele alla realtà nell'ambiente e nei caratteri, nell'azione e nel dialogo, – analisi finissima e sempre oggettiva delle più delicate sfumature dell'animo umano, – disegno e colorito, semplici ed ancor più efficaci, che [...] nella *Vita dei campi*»⁵⁶. Ma, sotto certi aspetti, lo scrittore aveva oltrepassato troppo la soglia veristica anche per i parametri del suo amico e sodale, scegliendo la via più pericolosa, rinunciando cioè alla descrizione, al profilo e agli studi fisiologici dei personaggi, tutti espedienti adottati dagli stessi naturalisti francesi per mediare la novità del loro messaggio letterario, sicché il Cameroni invitava il Verga «a perseverare nella riproduzione del vero, raccomandandogli però l'uso di *tutte* le forme di realizzazione del suo concetto»⁵⁷.

La «scandalosa modernità di spirito e di forma del libro»⁵⁸ si rivelava immancabilmente anche nella dirompente novità linguistica, anzi storico-linguistica, che peraltro più mi compete.

Partiamo dalla reazione negativa dei contemporanei, impreparati alla strepitosa soluzione espressiva dei *Malavoglia*⁵⁹. Senza indugiare sulla gretta reazione di Carlo Del Balzo già illustrata dal Bruni⁶⁰, ci limiteremo al Cameroni che, oltre a un eccesso di rappresentazione oggettiva⁶¹, aveva biasimato nel romanzo la violazione mirata della

⁵⁶ *Ivi*, pp. 132-133.

⁵⁷ *Ivi*, pp. 134-135.

⁵⁸ E. Ghidetti, *Guida...*, p. 9.

⁵⁹ Cfr. G. Nencioni, *La lingua dei «Malavoglia»...*

⁶⁰ F. Bruni, *Sondaggi...*, pp 159-161.

⁶¹ «È logico, che i diversi caratteri abbiano a risaltare in modo oggettivo, ma l'autore avrebbe forse raggiunta maggior evidenza, non eccedendo nei dialoghi e condensando in qualche pagina i tratti caratteristici di ciascun tipo più rimarchevole, sotto forma di profilo» (*Ivi*, pp. 132-133).

norma linguistica e la quantità di proverbi. Pur apprezzando perciò «il modo con cui viene resa la vita del villaggio nel lato comico e commovente) con una naturalezza pur troppo rarissima fra i nostri autori», si chiedeva con una certa pedanteria: «ma poiché i suoi pescatori e contadini devono in un romanzo italiano parlare italiano e non già siciliano, non poteva astenersi da certe espressioni, scorrette a bella posta ed abusare un po' meno dei proverbi?»⁶².

Più in generale lo Scarfoglio non apprezzava la compatta interferenza tra stile diegetico, stile mimetico dell'oralità e stile dialogico che costituisce la vera grandezza della scrittura malavogliesca⁶³, e ne assicura la compattezza enunciativa ed espressiva⁶⁴:

Anche il Verga ha cercato una soluzione empirica di questo problema, e la soluzione sua [...] è [...] artificiosa e faticosa, e causa non ultima del poco favore che immeritatamente trovano i suoi racconti. Egli cerca, con effetti prospettici, di dare non già il dialogo, ma una rappresentazione del dialogo; quindi ogni tanto fra il racconto suo scatta una esclamazione, un proverbio, una qualunque frase o una parola della persona che egli finge in atto di parlare; di più, fa uno strano abuso del dialogo indiretto, per modo che le sue novelle ci offrono questo risibile spettacolo: il dialogo è raccontato, il racconto invece è parlato⁶⁵.

Così il Croce avrebbe anteposto la scrittura drammatica alla scrittura narrativa del Verga, riduttivamente etichettata come un «mosaico di frasi parlate» nel contesto di un'espressione stentata e a tratti scorretta⁶⁶. Molto più articolato il giudizio del Russo, che, non solo avrebbe gettato le basi per un'osservazione analitica della lingua del Verga, ma avrebbe aperto la strada alle pionieristiche letture stilistiche di Leo Spitzer e Giacomo Devoto, da cui procede la più attuale e organica interpretazione dei *Malavoglia* come «romanzo a personaggi plurimi»⁶⁷ in cui si armonizzano registro semicolto e italiano regionale⁶⁸.

⁶² *Ivi*, p. 134.

⁶³ Cfr. E. Testa, *Lo stile semplice. Discorso e romanzo*, Torino, Einaudi, 1997.

⁶⁴ Al contrario, come ha rilevato Bruni, «una caratterizzazione italiana del narrato, o dialettale del dialogato, avrebbe provocato una transizione troppo brusca, avrebbe impedito di raggiungere l'omogeneità complessiva dell'impasto linguistico che il Verga si proponeva» (*Sondaggi...*, p. 166).

⁶⁵ E. Ghidetti, *Guida...*, p. 150.

⁶⁶ Il giudizio, non certo condivisibile, è riferito da F. Bruni, *Sondaggi...*, p. 166, nota 86.

⁶⁷ *Ivi*, p. 158.

⁶⁸ *Ivi*, p. 161.

Ma a stabilire la valenza storicolinguistica del nostro *romanzo-soglia*, non a caso incluso da Bruno Migliorini nella sua *Cronologia della lingua italiana*⁶⁹, può essere solo una spassionata descrizione caratterizzante del tessuto stilistico malavogliesco. In attesa di completarlo, ci accontenteremo di offrire i primi, parziali risultati di uno scandaglio analitico, non senza aver richiamato l'approccio sociolinguistico di un linguista siciliano che ha sagacemente applicato i pronunciamenti manzoniani del Verga alla scrittura del suo capolavoro. Nella divulgatissima intervista rilasciata a Ugo Ogetti nel 1895, lo scrittore non esitava a dichiarare che «la lingua italiana è uno strumento perfettissimo, ed è la lingua parlata da una persona colta», e, ai fini della conquista di un adeguato stile narrativo, prescriveva la famosa ricetta per cui «Ascoltando, ascoltando si impara a scrivere». Da tali enunciazioni Franco Lo Piparo postulava che «*I Malavoglia* sono appunto da studiare come un esempio di uso letterario dell'italiano parlato informalmente dai siciliani colti della seconda metà dell'Ottocento»⁷⁰. In concreto nella pagina verghiana dovrebbero convivere perciò «toscanismi, sicilianismi e sintassi parlata» con i suoi tratti tipici, dalla ridondanza pronominale agli accordi logici e non grammaticali, al *che* polivalente con funzione paratattica. I sondaggi tentati dallo studioso confermavano la tendenza dell'italiano malavogliesco verso un modello nazionale piuttosto che univocamente regionale, ma ribadivano anche l'inadeguatezza dell'italiano postunitario a «raccontare con intenti veristici una realtà culturale dialettale» a un pubblico urbano ansioso di messaggi anti-modernizzanti⁷¹. Nonostante le pervicaci professioni di «realismo linguistico» del Verga, intenzionato a traslitterare il linguaggio semplice e pittoresco della narrazione popolare o a tradurre il discorso dei suoi personaggi mettendosi nella loro pelle, parrebbe incolmabile la «distanza tra la lingua usata, e per buona parte appositamente costruita, per narrare la storia e la lingua usata dagli attori reali della storia»⁷². Ma la distanza è più apparente o supposta che reale.

Effettivamente l'osservazione minuta del testo ha fatto emergere una serie di componenti che caratterizzano l'evoluzione linguistica e

⁶⁹ Firenze, Le Monnier, 1975.

⁷⁰ Franco Lo Piparo, *La lingua...*, p. XIX. Si veda in merito anche p. XXXIII, nota 2.

⁷¹ *Ivi*, p. XXIX. Si vedano anche le penetranti considerazioni ideologico-culturali alle pp. XXX-XXXII.

⁷² *Ivi*, pp. XXIX-XXX.

stilistica del Verga come ricerca consapevole di un autore che ha attinto al patrimonio toscano, seguendo tuttavia con determinazione le proprie scelte di poetica e di stile. Nello studio del livello morfo-sintattico affiora il profilo di un autore che opta decisamente per il parlato: basti pensare a *lui, lei, loro* soggetti – peraltro compensati da *egli o ei* in caso di prioritarie esigenze fonico-artistiche – al *ne* rafforzativo, al *gli* dativale, ecc. Ma è soprattutto con la sintassi che Verga mostra di essere un sicuro conoscitore e fruitore dell'oralità, perché fenomeni come il *ci* attualizzante, il *che* polivalente, la dislocazione, la concordanza a senso, ecc., sono dosati nel testo con abilità, affinché il parlato appaia il più realistico possibile agli occhi del lettore. L'impressione che, infatti, scaturisce da una lettura linguistica adeguatamente oggettiva del romanzo⁷³, che deve affiancare e integrare la più svagata lettura stilistica⁷⁴ – è quella di un'immersione progressiva e credibile nel mondo dei pescatori di Trezza, la cui mentalità non era certo facilmente comprensibile e quindi riproducibile. L'autore ha scelto la combinazione più adatta degli strumenti espressivi più semplici e realistici per rendere tutti partecipi di quel mondo che altrimenti sarebbe rimasto estraneo e inerte per il lettore.

Nella lingua dei *Malavoglia*, ovviamente, ha un ruolo primario la fonte dialettale, principalmente come mezzo di arricchimento semantico, ma è soprattutto la componente panitaliana che ha giocato un ruolo di primo piano. La ricognizione dei fenomeni assunti come tratti indicizzanti ci ha permesso di verificarne il rapporto stretto con l'italiano della tradizione e con quello postmanzoniano. *I Malavoglia* sono, tra l'altro, un importante documento ai fini della conoscenza dell'italiano parlato, che le grammatiche per lungo tempo hanno censurato. Anche sul piano stilistico la mimesi dell'oralità da parte di Verga risulta efficacissima, in quanto il parlato si inserisce in tutti i livelli diegetico-discorsivi, caratterizzando anche il narratore come un abitante di Trezza. Per la lingua dei *Malavoglia* non possiamo parlare di artificio, in quanto l'autore ha realizzato in pieno, in una compiuta integrazione di tecniche linguistiche e narrative, la sua aspirazione a

⁷³ È in corso una caratterizzazione descrittiva della lingua dei *Malavoglia*, che dovrebbe vedere la luce quanto prima.

⁷⁴ Basti menzionare i saggi di Leo Spitzer, *L'originalità della narrazione nei «Malavoglia»*, in «Belfagor», XI, I, 1956, pp. 37-53 Giacomo Devoto, *I piani del racconto in due capitoli dei «Malavoglia»*, in «Bollettino del Centro di Studi Filologici e Linguistici Siciliani», 2 (1954), pp. 5-13 (poi nel vol. *Nuovi studi di stilistica*, Firenze, Le Monnier, 1962, pp. 202-214) ed Enrico Testa.

un'opera che avesse l'aspetto di essersi «fatta da sé». Anche al confronto con le descrizioni più esaurienti dell'italiano parlato, in diacronia (D'Achille⁷⁵), e in sincronia (Sabatini⁷⁶, Berretta⁷⁷), l'autore dei *Malavoglia* si conferma sensibile ai mutamenti in atto nell'italiano postunitario, in base a una serie di dati che non solo comprovano il raggiungimento di risultati straordinari nello stile dei *Malavoglia*, ma soprattutto dimostrano come la simulazione del parlato risulti di sorprendente credibilità. La misura e l'armonizzazione di registri ottenute da Verga grazie a un'equilibrata dinamica tra innovazione e normatività conferiscono ai *Malavoglia* una veste linguistica esemplare, che non ha confronti nella letteratura italiana contemporanea.

Cade da sé perciò l'accusa di «disarmonia» mossa dal Cameroni e abilmente rintuzzata dal Capuana con la perentoria affermazione della tenuta strutturale della macchina narrativa:

Un romanzo come questo non si riassume. È un congegno di piccoli particolari, allo stesso modo della vita, organicamente innestati insieme.

E soprattutto con la sottile strategia retorica dell'interlocutore fittizio:

I *Malavoglia* non sono certo un lavoro perfetto; l'autore lo sa meglio di noi. Certi eccessi di forma minuta, certe sproporzioni di parti potevano forse evitarsi, senza che l'evidenza della rappresentazione ne soffrisse e con profitto del libro e dei lettori. Ma mi par di vedere che il Verga, dal fondo della sua coscienza d'artista, modestamente mi fa osservare: *Forse no*⁷⁸.

⁷⁵ P. D'Achille, *Sintassi del parlato e tradizione scritta della lingua italiana*, Bonacci editore, Roma, 1990.

⁷⁶ F. Sabatini, *L'«italiano dell'uso medio»: una realtà tra le varietà linguistiche italiane*, in Gunther Holtus, Edgar Radtke, a cura di, *Gesprochenes Italienisch in Geschichte und Gegenwart*, Tübingen, Narr, 1985, pp. 154-183.

⁷⁷ M. Berretta, *Il parlato italiano contemporaneo*, in Luca Serianni, Pietro Trifone, a cura di, *Storia della lingua italiana*, Torino, Einaudi, 3 voll., vol. 2, 1994, pp. 239-270.

⁷⁸ Si veda la citata recensione di Capuana, in Ghidetti, *Guida...*, p. 141.

GIOVANNA ALFONZETTI

RISPONDERE AI COMPLIMENTI*

1. Introduzione

All'interno della conversazione il complimento e la reazione al complimento possiedono la configurazione strutturale di una *chain action*, cioè di una sequenza di enunciati il cui legame è meno stretto e vincolante di quello delle coppie complementari. Si tratta di un tipo di organizzazione in cui due azioni ordinate sono connesse in modo tale che l'esecuzione della prima offre la possibilità per l'esecuzione della seconda come azione appropriata e in cui quest'ultima è una tra diverse opzioni possibili (cfr. Pomerantz 1978: 82 e 110 n. 6).

Il complimento, come prima parte di tale catena, possiede il valore potenziale di due tipi di azioni simultaneamente. È, anzitutto, un'asserzione valutativa, ovviamente di tipo positivo, e in quanto tale ha un contenuto che chi fa il complimento mostra di ritenere vero¹, pena la non riuscita del complimento stesso. Il fatto che la persona valutata positivamente sia anche il destinatario del messaggio assegna inoltre al complimento una funzione paragonabile a quella di un regalo verbale (cfr. Alfonzetti in stampa b), con la cui offerta il parlante mira a gratificare chi lo riceve: sotto questo aspetto, il complimento rientra nella classe delle *supportive actions*², insieme a offerte, inviti, ecc. (cfr. Pomerantz 1978: 82).

* Questo lavoro è la versione notevolmente ampliata della relazione presentata all'VIII Congresso Internazionale della SILFI (Copenhagen, 23-26 giugno 2004) e pubblicata nei relativi atti (cfr. Alfonzetti 2005).

¹ Da questo punto di vista i complimenti sono atti in parte riconducibili ai rappresentativi di Searle (1978) o ai verdetivi di Austin (1965) (cfr. Alfonzetti in stampa a)

² I complimenti in questo secondo valore rientrerebbero negli espressivi di Searle (1978) o nei comportativi di Austin (1965).

Il duplice valore del complimento si manifesta e si attualizza nelle possibili reazioni del destinatario: come *supportive action*, il complimento, al pari di offerte e inviti, può essere accettato o rifiutato; mentre come tutte le asserzioni valutative, può essere seguito da una seconda valutazione, in cui il destinatario mostra di ritenere vero o falso il contenuto della prima, manifestando quindi accordo o disaccordo (cfr. Pomerantz 1978). Selezionando l'una o l'altra di tali possibilità, il destinatario tratta la prima azione prevalentemente come valutazione o come *supportive action*, o, nel caso di reazioni multiple, come entrambi.

L'analisi di un ampio corpus di parlato spontaneo, qual è quello su cui si basa la nostra ricerca sui complimenti in italiano, rivela tuttavia che le possibili reazioni sono molto più numerose, complesse e spesso addirittura sfuggenti. E questo perché lo scambio dei complimenti coinvolge molteplici sfere del comportamento comunicativo ed è regolato da un delicato intreccio di principi in conflitto, che possono trovare di volta in volta una diversa risoluzione e ai quali bisogna far ricorso per rendere conto del funzionamento delle sequenze complimento-risposta nella conversazione.

2. Accettazione

Il complimento può essere accettato in diversi modi sia verbali che non verbali, che possono anche co-occorrere in uno stesso turno o in una stessa sequenza. Tra quelli verbali, prevale sicuramente il ringraziamento, accompagnato spesso dal sorriso e, più di rado, da sguardi compiaciuti o da segnali denotanti imbarazzo, vero o simulato, quali abbassare gli occhi o arrossire, ecc.:

1 TRA COLLEGHI (44)

((una dottoranda incontra la collega a casa della quale era stata a cena la sera prima))

Af³ lei è una cuoca bravissima!

Bf ((sorridente)) grazie!

2 IN UN NEGOZIO DI TAPPETI (173)

((la proprietaria del negozio alla cliente che viene raggiunta dalla figlia))

³ Negli esempi riportati, la lettera A indica sempre l'autore del complimento, B il destinatario. mentre le lettere *f* e *m* si riferiscono al genere femminile o maschile del parlante.

- Af ma che bella figlia!
Bf **ah grazie!** ((sorride compiaciuta))

Il complimento può anche essere accettato con espressioni più o meno convenzionali ed esplicite di apprezzamento, che in alcuni casi co-occorrono con il ringraziamento vero e proprio e con il sorriso, come in 5:

- 3 AL MASTER (193)
1 Af hai i capelli diversi oggi!
2 Bf me li ha fatti il parrucchiere
3 Af ((cenni di apprezzamento col capo)) li gradisco
4 Bf **mi fa piacere che hanno il tuo consenso**
- 4 A UNA CENA DI COMPLEANNO (307)
((gli invitati prendono posto))
1 Am e be' mi metto qua
2 Bm ah! io sono in buona compagnia allora ottima!
3 Am **sono proprio contento**
- 5 DAL PARRUCCHIERE (160)
((mentre le fa messa in piega, la giovane parrucchiera, A, chiacchiera con la cliente))
1 Bf io il mio dovere l'ho fatto già ho due figli uno di diciotto e una di quindici
 adesso basta
2 Af lei ha due figli così grandi? io credevo che si fosse sposata da pochi anni come me per questo le ho detto di darci del tu credevo che andava ancora all'università sembra molto più giovane
3 Bf **grazie!** ((sorride)) **che bella giornata oggi!**

Esprimere gratitudine per il regalo ricevuto è il tipo di risposta che più di ogni altro assegna inequivocabilmente all'enunciato precedente il valore di *supportive action* mirante a far piacere al destinatario (cfr. Marandin 1987: 85). Il complimento si può accettare tuttavia anche con un semplice sorriso, che, come tutte le reazioni non verbali, è una risposta più sfuggente, meno impegnativa e compromettente del ringraziamento vero e proprio che implica un accordo almeno parziale. Per questo il sorriso, spesso ignorato negli studi sui complimenti raccolti con il metodo etnografico o tramite questionario, è molto frequente in risposta ai complimenti che suscitano più imbarazzo, quali quelli sulla bellezza e/o sulla bravura, come in 6:

6 ALLA CENA SOCIALE DI UN CONVEGNO

((una congressista si siede al tavolo dove sono già seduti altri e si presenta. B dice che loro sanno tutti chi è lei e si presenta a sua volta))

1 Bf io sono X Y ((dice il suo nome e cognome))

2 Af ah sì! certe volte mi capita di vedere dei volti belli e di associarli a dei bei libri

3 Bf ((sorride))

o quelli sull'aspetto fisico provenienti da parlanti di altro sesso (di solito uomini a donne), in situazioni in cui forti asimmetrie di ruolo e/o status tra i partecipanti rendono il complimento fortemente inatteso e persino imbarazzante. È quanto succede in 7, in cui la docente dà un riscontro positivo al complimento di uno studente sorridendo ma affrettandosi subito dopo nel turno 4 a cambiare argomento:

7 UNIVERSITÀ (312)

((B incontra in corridoio uno studente lavoratore))

1 Am buongiorno professoressa ((le porge la mano))

2 Bf buongiorno ho le mani bagnate

3 Am ((stringendole comunque la mano)) è sempre un piacere per me è sempre in splendida forma ((guardandola con intensità))

4 Bf ((sorride)) **come va?**

((la conversazione continua su argomenti riguardanti A))

Il sorriso viene spesso utilizzato anche in reazione ai complimenti trasposti, per così dire, ai complimenti cioè che occorrono in un turno non direttamente rivolto alla persona lodata ma a un altro co-partecipante, seppure con l'intenzione evidente di essere sentiti da quella⁴, la quale, non essendo stata selezionata dal parlante precedente, limitandosi a sorridere può rimanere fuori dall'avvicendamento dei turni, pur mostrando che il complimento è stato sentito e registrato, come accade in 8:

8 IN UN LOCALE IN RISTRUTTURAZIONE (101)

((B, la proprietaria del locale, entra con un suo dipendente, C, nella stanza dove lavorano i muratori))

1 Cm ((ad Am, uno dei muratori)) qua c'è la proprietaria falle vedere come si potrebbero mettere le mattonelle

⁴ In relazione a questo genere di complimenti, Kerbrat-Orecchioni (1987: 6) parla di "trope communicationnel", in cui un parlante A, fingendo di rivolgersi a B, destina in realtà il suo messaggio a un B' presente nel circuito comunicativo, ma che tuttavia non è il destinatario ufficiale del messaggio.

- 2 Bf buongiorno!
 3 Am ((guarda Bf con sorpresa)) buongiorno!
 4 Cm che fa? ti pareva che era una vecchia la proprietaria?
 5 Am no credevo che era una bella donna come difatti è
 6 Bf ((**sorride impercettibilmente**)) allora vediamo queste mattonelle

Proprio in quanto segnale di avvenuta ricezione in senso positivo, il sorriso verrà dunque considerato come una forma di accettazione del complimento, tanto più che esso non solo accompagna di solito altri segnali espliciti di accettazione, di cui è un importante componente non verbale, ma ricorre inoltre spesso negli stessi contesti conversazionali e situazionali. Il ringraziamento, il sorriso e le altre formule di apprezzamento sono infatti le risposte preferenziali ai complimenti realizzati con formule performative, da sole, es. 9, o accompagnate da espressioni valutative, ess. 10 e 11:

- 9 SEDUTA DI LAUREA (111)
 ((una docente della commissione stringe la mano alla candidata))
 Af **complimenti!**
 Bf ((sorridente)) grazie!
 10 SEDUTA DI LAUREA (108)
 ((la docente alla fine della correlazione))
 Af quindi **bene! mi complimento** di questa tesi
 Bf ((sorridente compiaciuta))
 11 CONCERTO NATALIZIO (182)
 ((alla fine del concerto uno spettatore si avvicina al soprano))
 Am signora **volevo farle i miei complimenti!** lei è **bravissima!**
 Bf grazie!

Si tratta per la maggior parte di complimenti rituali, spesso associati ad altre formule di cortesia, quali auguri, es. 12, o ringraziamenti, es. 13:

- 12 SEDUTA DI LAUREA (113)
 ((durante una pausa, il padre di una neo-laureata saluta una docente della commissione))
 Am ((congedandosi)) **auguroni! e complimenti!**
 Bf ((sorridente e fa un cenno di ringraziamento))
 13 AL RISTORANTE (91)
 ((alla fine della cena, il proprietario saluta alcuni clienti abituali con cui si trova anche una signora di un'altra città))
 1 Bm buonasera signora piacere di averla avuta qua

- 2 Af **grazie e complimenti!** io comunque sono già stata qua tor-
no per la seconda volta [non è un posto che si dimentica
3 Bm [sì me lo ricordo buonasera!
4 Af buonasera!

Più in generale l'accettazione, in tutte le sue forme, è la reazione più frequente ai complimenti, anche non performativi, scambiati tra partecipanti con forti asimmetrie di età, ruolo e status, o tra estranei e conoscenti, come si può osservare dagli esempi giù riportati, mentre è invece molto più rara tra persone intime della stessa età e di pari status, tra le quali i complimenti si trovano inseriti in sequenze molto più lunghe e complesse:

14 IN FAMIGLIA

((la zia alla nipotina di 8 anni venuta a pranzo))

- Af com'è bello questo vestito rosso! ((con voce affettuosa))
Bf ((sorride compiaciuta))

15 ALLA FERMATA DELL'AUTOBUS (201)

((una anziana signora si rivolge a due ragazze che aspettano l'autobus))

- 1 Af guarda che bella sta ragazza pare santa Lucia!
2 Bf ((sorride))
3 Af ((a Cf)) anche tu sei bella ma non mi ricordo a che santa
somigli
4 Cf e va be'! pazienza!

16 A LEZIONE (218)

((la docente si interrompe per dire a un alunno))

- 1 Af lei sta bene con i capelli corti!
2 Bm grazie!

Quanto alla relazione con l'oggetto lodato, le accettazioni sono senz'altro più frequenti in risposta a complimenti su doti fisiche o talento naturale, cui si preferisce dare riscontro positivo mostrando piacere e gratitudine piuttosto che accordo, in quanto quest'ultimo sarebbe una violazione più forte della *Massima della Modestia*⁵.

Contrariamente ad altri tipi di risposta, l'accettazione del complimento non mette in moto cicli di negoziazione e conclude di solito la

⁵ Il modello teorico della cortesia verbale qui adottato è quello di Leech (1983), che con le sue massime e sotto-massime riesce a render conto più adeguatamente di altri del funzionamento delle sequenze complimento-risposta nella conversazione (cfr. Alfonzetti in stampa b).

sequenza, sebbene, analizzando registrazioni di parlato spontaneo, si trovino configurazioni più articolate di quelle delineate nelle ricerche condotte su dati raccolti con il solo metodo etnografico, aspetto questo su cui non è possibile qui soffermarsi.

3. Rifiuto

La possibilità che nel valore di *supportive action* il complimento possa essere rifiutato è un punto controverso. Secondo Pomerantz (1978: 86-87), a esempio, a differenza di offerte e inviti – di solito rifiutati in turni che contengono una prima componente di apprezzamento, di norma il ringraziamento, seguita dalla ragione del rifiuto – i complimenti verrebbero invece respinti “with disagreements or qualifications of the prior complimentary assertions”. E tuttavia il disaccordo non necessariamente implica il rifiuto del complimento, così come del resto l'accettazione non sempre implica accordo. In una stessa sequenza, o persino in uno stesso turno, il disaccordo può infatti co-occorrere con l'accettazione: il destinatario, cioè, contesta il contenuto di verità del complimento in quanto asserzione valutativa, ma ne accetta allo stesso tempo, ringraziando, il valore di *supportive action*, come accade appunto in 17:

- 17 CENA TRA AMICI (264)
 ((un'amica sta per salutare la sorella della padrona di casa quando si accorge della presenza della madre))
 1 Bf no prima permettimi di salutare tua madre ((le porge la mano e la bacia))
 2 Af buonasera bellissima signora!
 3 Bf **bellissima! grazie!** lei è sempre affettuosa

Esempi di questo genere, non rari in *corpora* di parlato spontaneo, non solo confermano il duplice valore del complimento, ma mostrano inoltre che disaccordo e rifiuto non sono reazioni identificabili, perché si riconnettono all'uno o all'altro di tali valori.

Si potrebbe, dunque, concordare con Kerbrat-Orecchioni (1987), la quale considera il rifiuto come una risposta a se stante, sebbene molto rara perché fortemente marcata, quasi offensiva, così come lo è del resto rifiutare un regalo. Non a caso i pochi esempi riportati dalla studiosa sembrano essere costruiti a tavolino, e non a caso nel corpus qui analizzato non si sono riscontrati veri e propri rifiuti del complimento, se non forse un unico esempio, che tuttavia sembra

motivato dalla interpretazione del complimento da parte del destinatario come presa in giro, e che quindi potrebbe piuttosto ricondursi alle contestazioni di sincerità, sebbene non esplicite. In ogni caso, in 18, B non rifiuta un complimento, ma un atto cui assegna un diverso valore illocutivo e che quindi egli non considera tale:

18 TRA FIDANZATI (172)

((B si è tagliato i capelli; ai ripetuti complimenti della fidanzata reagisce irritato e in modo volutamente offensivo))

Af ti stanno bene questi capelli

Bm ma vai a cagare!

4. Accordo

Oltre a essere un'azione supportiva, il complimento è anche, come si è detto, una asserzione valutativa e in quanto tale rende rilevante a livello sequenziale una seconda valutazione sullo stesso referente, in cui il destinatario può manifestare accordo o disaccordo (Pomerantz 1984: 61). Come in tutti gli altri casi in cui sono possibili più azioni alternative, accordo e disaccordo sono soggetti a un sistema delle preferenze tale che, a seconda del tipo di valutazione cui si riconnettono (lode, insulto, complimento, autodenigrazione, autolode), uno dei due è preferenziale, l'altro invece non lo è.

È appena il caso di ricordare qui che nella prospettiva dell'analisi conversazionale, la preferenza non va intesa come disposizione personale o psicologica, bensì come fenomeno strutturale simile al concetto linguistico di marcatezza. Lo status preferenziale di una azione dipende dunque dalla configurazione strutturale del turno e dal modo in cui viene eseguita: il complemento preferenziale, cioè non marcato – ad esempio l'accettazione di un invito – è più consueto, atteso e scelto se possibile, ma soprattutto viene prodotto in modo esplicito, senza nessun indugio e in turni che presentano una minore quantità di elementi e una maggiore semplicità strutturale. Al contrario, il complemento non preferenziale, cioè marcato – ad esempio il rifiuto – è di solito ritardato con vari mezzi (quali pause, prefazioni, dislocazioni entro la sequenza); contiene un maggior numero di elementi (ad es. la spiegazione circostanziata del motivo per cui si respinge l'invito), ed è spesso inferibile piuttosto che formulato esplicitamente (cfr. Pomerantz 1984: 64).

Dopo la valutazione positiva di un referente non connesso in alcun modo con il destinatario, l'accordo presenta i tratti delle reazioni

preferenziali e si configura spesso come *optimal agreement* (cfr. Pommerantz 1978), cioè come una seconda valutazione sullo stesso oggetto, spesso intensificata, prodotta in forma esplicita e senza indugi:

19 CENA TRA AMICI

((due amiche parlano di una coppia di amici comuni))

Af ma poi sono tutt'e due ordinati [io sarei::

Bf [ordinatissimi!

Dopo una valutazione positiva che verte più o meno direttamente sul destinatario, cioè dopo un complimento, gli accordi ottimali sono invece estremamente rari. Uno dei pochissimi esempi riscontrati nel corpus è riportato in 20:

20 AL MASTER (185)

((una studentessa è in piedi davanti alla collega seduta))

Af lo sai che hai un bel posteriore?

Bf sì lo so me lo dicono tutti è il mio punto forte

In alcuni casi, anch'essi sporadici, l'accordo si manifesta tutt'al più come seconda valutazione di pari intensità della prima, come ad es. in 21, dove tuttavia non è irrilevante il fatto che la collana sia stata regalata a B dalla stessa persona che la complimenta, insieme ad altri amici, cosicché unendosi alla lode di A, B mostra di apprezzare il buon gusto di chi le fatto il regalo, sia verbale (il complimento) che non verbale (l'oggetto complimentato):

21 CENA TRA AMICI (13)

Af questa collana è **proprio bella**

Bf sì è **veramente bella**

Analogamente, in 22, la sciarpa è un regalo che B ha appena ricevuto dai genitori, come B stessa si affretta a precisare in risposta allo sguardo con cui C sottolinea scherzosamente il suo atteggiamento compiaciuto; il fatto cioè che la sciarpa le sia stata regalata e che tutti i co-partecipanti condividano tale informazione autorizza B a lodarla sua volta, senza con ciò peccare di immodestia:

22 CENA DI NATALE (68)

((B indossa la sciarpa regalatele dai genitori poco prima. A e C sono due amiche dei genitori di B))

1 Af B questa sciarpa è **bellissima!**

2 Bf **sono d'accordo! è molto bella!** ((pavoneggiandosi e sorridendo))

- 3 Cf ((la guarda con aria di rimprovero))
 4 Bf la sciarpa è un regalo

In entrambi gli esempi su riportati, dunque, le condizioni contestuali sono tali da rendere l'accordo pieno del destinatario una reazione conforme sia alla *Massima della Approvazione* che a quella della *Modestia*. In circostanze normali, tuttavia, le restrizioni sull'autolode fanno sì che in reazione ai complimenti gli accordi si presentino più spesso come accordi deboli, nei quali l'ammontare della lode può essere attenuato in diverse maniere.

Un primo modo è far seguire a un segnale di accordo, che occupa la prima componente di turno, una valutazione espressa in termini più deboli di quelli usati nel complimento. È la categoria che Pomerantz (1986: 68) definisce *downgrade*, qui esemplificata in 23:

- 23 DAL GIOIELLIERE (3)
 ((due amiche provano alcuni orecchini))
 1 Af a te stanno **benissimo** questi orecchini di questo colore
 2 Bf sì è vero mi stanno **bene**
 3 Af sì forse perché sono dello stesso colore dei tuoi occhi questo colore ti mette in risalto gli occhi

Una seconda maniera consiste nel produrre una valutazione di pari intensità del complimento ma preceduta o seguita da un segnale di richiesta di conferma, che sollecita una replica del complimento o comunque una risposta verbale o non verbale di tipo positivo, come succede in 24:

- 24 CONSIGLIO DI FACOLTÀ (151)
 ((due colleghe aspettano che inizi il consiglio))
 1 Af vediamo questi occhiali
 2 Bf ((si gira verso di A))
 3 Af **bellini!**
 4 Bf ((se li toglie e glieli porge)) **carini vero?**
 5 Af ((fa cenno di sì))
 6 Bf eh! io dopo aver visto i tuoi senza montatura
 7 Af ((sorride))

Questi casi si differenziano in parte dalle richieste di conferma vere e proprie (cfr. § 8), nelle quali il destinatario si limita a mettere in dubbio quanto asserito nel complimento, mentre qui mostra invece il suo atteggiamento epistemico, che è fondamentalmente di accordo, sebbene non pieno (cfr. Golato 2002: 559). Ciò spiega perché la replica del complimento è quasi d'obbligo dopo le richieste di confer-

ma propriamente dette, ma può invece mancare dopo questo tipo di accordi attenuati, come ad esempio in 25, dove la risposta di B pone fine alla sequenza:

- 25 A CENA DA UN'AMICA (273)
 Af ma che buono questo torrone!
 Bf **vero? buono è venuto**

L'accordo può inoltre essere attenuato sostituendo alla scala di valutazione estetica del complimento una scala funzionale nella risposta (cfr. Kerbrat-Orecchioni 1987), che l'autore del complimento può a sua volta accettare (es. 25), senza tuttavia rinunciare in alcuni casi a ribadire il suo punto di vista, replicando il complimento nei termini originari (es. 26):

- 25 IN UN NEGOZIO DI ANTIQUARIATO (89)
 ((il proprietario del negozio chiacchiera con una nipote venuta per comprare uno specchio))
 1 Am che **carino** che è questo coso che hai!
 2 Bf che cosa?
 3 Am questo ((tocca il giaccone imbottito)) è **carino**!
 4 Bf ah sì! **e poi è molto caldo**
 5 Am eh! certo!
- 26 CENA TRA COLLEGHI (313 Roma)
 ((una invitata alla madre dell'amica))
 1 Af comunque la sua ca/ha una casa **bellissima**
 2 Bf **è gra::nde**
 3 Af sì **grande bella**!

Nel corpus analizzato si sono inoltre riscontrate altre forme di attenuazione dell'accordo non menzionate sinora nella bibliografia sui complimenti, sebbene non sia possibile stabilire con certezza se tali reazioni siano assenti in lingue diverse dall'italiano o se invece, più banalmente, non emergano nelle ricerche i cui dati vengono raccolti tramite questionario o annotazioni estemporanee. Ci si riferisce ai casi in cui: (i) al complimento formulato come valutazione oggettiva il destinatario reagisce con un'espressione di apprezzamento soggettivo; (ii) i segnali di accordo sono seguiti da commenti con valore esplicativo o giustificativo della valutazione positiva; (iii) l'accordo è inferibile piuttosto che esplicitamente formulato; (iv) l'accordo non segue immediatamente il complimento (posizione in cui troviamo una reazione di disaccordo o di altro genere), ma viene invece ritardato e dislocato all'interno della sequenza nel turno successivo a

una replica del complimento stesso⁶. Tutti questi tratti dimostrano che in reazione ai complimenti l'accordo è non preferenziale, a causa dell'azione della *Massima della Modestia* che richiede di minimizzare la lode di sé.

Lo studio delle sequenze complimento-risposta all'interno della conversazione consente dunque di cogliere l'orientamento dei co-partecipanti verso una serie di comportamenti che rivelano il riconoscimento implicito delle restrizioni socio-pragmatiche sulla autolode postulabili a livello teorico come conseguenza di questa massima della cortesia. L'azione di tali restrizioni è d'altronde ampiamente dimostrata anche al di fuori dei complimenti dall'uso sia di *disclaimers* (*non per vantarmi, non lo dico per vantarmi*), sia di modi di dire cristallizzati (*chi si loda s'imbroda*), con cui eventuali violazioni vengono evidenziate dagli stessi parlanti che le compiono o censurate dai co-partecipanti.

Una chiara conferma della rilevanza della *Massima della Modestia* viene fornita dal frammento 27:

27 CENA DI COMPLEANNO (315 Roma)

1 Bm io sto morendo dal caldo ... [con questo ascot

2 Cf [B togliti (la giacca)

[...]

3 Am **ma poi sei elegantissimo ma sei pure vestito pesante**

4 Bm sì

5 Cf sì cosa? sei elegantissimo o sei vestito pesante?

6 Bm **pesa/no elegantissimo non lo devo dire io** ((ride))

7 Am [((ride))

8 Cf [((ride)

9 Am [ma SEI elegantissimo!

Dopo aver detto di sentir caldo, B viene esortato da C, sorella della padrona di casa, a togliersi la giacca. Interviene quindi un altro invitato, A, che, rivolgendosi a B nel turno 3, ne apprezza l'eleganza, notando allo stesso tempo che è vestito pesante. B, nel turno 4, si limita a reagire con un segnale di accordo, che potrebbe riferirsi sia alla valutazione sulla pesantezza del suo abbigliamento, sia a quella sulla eleganza. Tale ambiguità viene sottolineata da C nel turno 5, con l'intento scherzoso di far notare a B la potenziale interpretazione di immodestia cui si presta la sua risposta. E infatti, B, nel turno 6, inizia a disambiguare la risposta ma si auto-interrompe e reagisce a

⁶ Per l'esemplificazione di queste forme di accordo si rinvia ad Alfonzetti (2005).

tale insinuazione formulando esplicitamente la restrizione sulla autolode; dopo una risata, cui si uniscono i due co-partecipanti, A, in conformità alla *Massima della Approvazione*, mostra di essere consapevole che a questo punto tocca a lui ribadire la valutazione sull'eleganza di B, che nel turno 3 serviva in realtà solo a mitigare una osservazione critica, se pur scherzosa, sulla pesantezza dell'abbigliamento dell'amico.

La *Massima della Approvazione* e quella della *Modestia* operano in modo complementare nel co-orientare i parlanti verso comportamenti volti a far sì che gli altri vengano lodati adeguatamente senza dover ricorrere alla autolode. Spesso infatti un co-partecipante sottopone all'attenzione generale qualcosa di meritevole riguardante un altro co-partecipante, affinché questi possa venire apprezzato, oppure si adopera affinché una lode non rivolta a un destinatario specifico – com'è quella sulle fotografie nel turno 4 di 28 – venga indirizzata a chi di diritto la merita (turno 6), nel caso specifico all'autore delle fotografie, B, il quale a sua volta nel turno 8 evade il complimento, cambiando argomento:

28 CENA DI COMPLEANNO (304 Roma)

1 Cf mi dispiace ci arrangiamo per un po' perché non ci sono
[e::: è piccolo

2 Df [ma che ci arrangiamo!

3 Cf poi ci sediamo a tavola [ma dico

4 Am [è un bellissimo ambiente

[**ma poi con tutte queste fotografie**

5 Df [ma infatti!

6 Cf ((ad A)) **queste sono foto che fa D**

7 Am **bellissime proprio!**

8 Bm va be'! peggio per i ritardatari... [cominciamo a aprire l'aperitivo

9 Dm [ormai apriamo

In conversazioni con più partecipanti, inoltre, la *Massima della Approvazione*, interagendo con quella dell'*Accordo*, spiega perché il primo complimento di uno dei parlanti sia di norma seguito da un coro di complimenti da parte degli altri, come succede in 29, tratto da una cena tra amici. All'apprezzamento di A nel turno 4 delle pizze preparate dalla padrona di casa, seguono nei turni successivi gli apprezzamenti degli altri commensali, che si presentano come *optimal agreements*, cioè come accordi amplificati e intensificati rispetto alla prima valutazione, prodotti senza nessuna forma di indugio:

29 CENA TRA AMICI

((i commensali iniziano a mangiare le pizze preparate da B))

1 Bf ma io posso prendere anche i tovagliolini di carta

2 Cm no [no

3 Gf [ognuno è libero di fare come crede

4 Af **buonissime proprio!**

5 Dm **buonissime!** [veramente ottime!

6 Gf [mm

7 Mm ma mia moglie

8 Nf **ha ragione** [altro che zia Peppina

9 Gf [poi non è per niente unta d'olio è buo/ vera-
mente

tu le fai poi:: le asciughi come fai? non c'è

10 Nf [è **buonissima**

11 Bf [no le metto [nel (...)

12 Dm [no eh

13 Cm [che le asciughi?

14 Bf [(...)

15 Nf [perché è cotta senza essere unta proprio

16 Sf **buonissima!**

17 Nf **deliziosa guarda!**

((pausa))

L'accordo mostra dunque un diverso statuto a seconda del tipo di azione cui si riconnette: è preferenziale dopo valutazioni che non vertono sul destinatario, alle quali sono assimilabili i complimenti per i co-partecipanti cui non è rivolto il complimento, i quali, reiterandoli, obbediscono contemporaneamente sia alla *Massima della Approvazione* nei confronti della persona cui il complimento è rivolto, sia a quella dell'*Accordo*, nei confronti dell'autore del complimento. È invece non preferenziale per chi riceve il complimento, per il quale mostrarsi pienamente d'accordo equivarrebbe a commettere «the social transgression of boasting» (Leech 1983: 136).

Alla luce della *Massima della Modestia* si spiega anche la correlazione tra reazioni di accordo e oggetto del complimento: gli accordi sono infatti più frequenti dopo complimenti che non vertono direttamente su qualità intrinseche del destinatario – quali bellezza, talento, abilità o tratti del carattere – ma su oggetti o persone a questi più o meno strettamente connessi. Ai primi è più probabile che si reagisca invece o con una accettazione - che, non implicando necessariamente accordo, è meno lesiva della *Massima della Modestia* - o, ancor più spesso, con il disaccordo.

5. Disaccordo

Con il disaccordo, infatti, il destinatario, negando il contenuto di verità del complimento, segue in pieno la *Massima della Modestia* che prevede di minimizzare la lode di sé. E tuttavia, contrariamente a quanto ci si potrebbe aspettare, neanche il disaccordo è una reazione preferenziale ai complimenti, come dimostra l'analisi della configurazione strutturale dei turni e delle sequenze che contengono disaccordi.

Quando è preferenziale, cioè dopo l'autodenigrazione di uno dei co-partecipanti, il disaccordo viene prodotto come seconda valutazione sullo stesso referente, senza alcun indugio, in aperto e radicale contrasto con la prima (Pomerantz 1984: 74) e in turni che contengono esclusivamente componenti di disaccordo. Dal punto di vista del *Principio di Cortesia*, il carattere preferenziale del disaccordo dopo le autodenigrazioni si spiega con la *Massima della Approvazione*, che prevede di minimizzare la critica del co-partecipante: mostrare accordo in questi casi equivarrebbe infatti a criticarlo.

Anche in reazione ai complimenti, si hanno alcuni casi di disaccordi forti, in cui il destinatario si pone prontamente in aperto contrasto con la valutazione positiva, specie se a venire lodati sono doti naturali, quali bellezza o abilità, come negli esempi che seguono:

30 TRA AMICI (65)

((A guarda l'amico che sta preparando degli spiedini di pesce))

1 Am sei un grande!

2 Bm **no! ma che ci vuole? veramente non ci vuole niente**

31 ALL'UNIVERSITÀ (174)

((A entra nello studio di una collega))

1 Af sei sempre bellissima

2 Bf **veramente sono stanca e sciupata**

3 Af io sono stanca e sciupata vengo da X l'aereo era in ritardo

4 Bf se ti può confortare non si vede per niente

Si noti, *en passant*, che esprimere disaccordo radicale dopo un complimento equivale ad autodenigrarsi e sollecita pertanto la risposta preferenziale alle autodenigrazioni, cioè il disaccordo, a sua volta, dell'autore del complimento: si mettono così in moto cicli di negoziazione delle rispettive posizioni, che possono concludersi in vari modi su cui qui non ci si può soffermare oltre.

Sebbene meno rari degli accordi pieni, i disaccordi forti non sono tuttavia frequenti in italiano, così come non lo sono, più in generale, in altre lingue occidentali, diversamente da quanto si riscontra in

molte culture orientali, come ad esempio in quella cinese, dove invece la massima della autodenigrazione spiega la maggior parte delle reazioni ai complimenti (cfr. Chen 1993). Tali differenze nelle strategie di risposta ai complimenti riflettono differenze significative nei valori socioculturali: mentre nelle culture occidentali l'autodenigrazione è percepita come un atto che danneggia la propria faccia (Brown e Levinson 1987: 68), in quelle orientali è un comportamento atteso e apprezzato in quanto «modesty is one of the most important constituents of self-image» (Chen 1993: 68)⁷.

Molto più di frequente invece nei dati analizzati i disaccordi si trovano in turni che contengono anche componenti di accordo e sono dunque costruiti come disaccordi parziali. In questi casi, le componenti di disaccordo non si trovano quasi mai in posizione iniziale di turno, ma sono dislocati per mezzo di *delay devices*, dando luogo alla configurazione tipica delle azioni non preferenziali (Pomerantz 1984: 70). Il disaccordo può seguire iniziatori di riparazione, quali ad esempio *si? mm?*, richieste di chiarificazione, ripetizioni parziali, ecc., che, a differenza delle vere e proprie richieste di conferma, sono immediatamente seguiti nello stesso turno da componenti di disaccordo, come succede in 32:

32 IN FAMIGLIA

((la zia osserva la nipote mentre si pettina))

1 Af bene stai così

2 Bf **mm?... con i capelli davanti? bella sembrol**

Il disaccordo può inoltre essere preceduto da una prefazione in cui si manifesta accordo con la precedente valutazione; poiché accordo e disaccordo sono componenti in reciproca opposizione, quando si trovano nello stesso turno sono collegati da una congiunzione disgiuntiva (Pomerantz 1984: 72), come in 33:

33 CENA TRA AMICHE (79)

1 Af vediamo questo braccialetto ((lo guarda)) è carinissimo

2 Bf **sì ma sono zirconi non sono brillanti**

3 Af a me piace lo stesso anzi!

⁷ Come osserva Chen (1993: 67), ciò non vuol dire che i cinesi «do not care about the positive needs of the complimenter», ma piuttosto che la norma sociale è tale che l'autore del complimento non si aspetta un accordo. Né si deve credere che i cinesi non abbiano una concezione positiva di se stessi: «all they need to do is to *appear* humble, not necessarily to *think* humbly of themselves».

Sebbene contengano componenti sia di accordo che di disaccordo, i turni così strutturati sono usati per manifestare fundamentalmente disaccordo, come si evince su base sequenziale. Infatti, analogamente a quanto accade dopo i disaccordi radicali, il turno successivo contiene di solito una replica, spesso intensificata, della posizione valutativa espressa nel complimento, così come prevede sia il sistema delle preferenze a livello conversazionale, sia la *Massima della Approvazione* all'interno del *Principio di Cortesia*, che in questo caso serve a spiegare l'organizzazione del primo.

Il fatto che i partecipanti si mostrino dapprima d'accordo con la valutazione precedente, per poi invece esprimere disaccordo subito dopo, si spiega con il carattere marcato, non preferenziale, del disaccordo in tutte le situazioni, tranne che, come si detto, dopo le autodenigrazioni. Anche in questo caso, il sistema delle preferenze trova la sua principale motivazione nella cortesia verbale e in particolare nella *Massima dell'Accordo*, le cui due sotto-massime complementari prevedono di minimizzare il disaccordo e di massimizzare invece l'accordo tra i co-partecipanti (Leech 1983). Quando nelle normali circostanze quotidiane un parlante esprime una valutazione su un qualunque referente, i co-partecipanti mostrano implicitamente di trattare l'accordo reciproco come un comportamento cooperativo e socievole e il disaccordo come un'azione che crea invece disagio, minacciosa, sgradevole e a volte persino offensiva (Pomerantz 1984: 77)

Da questo punto di vista i complimenti, nel loro valore di asserzioni valutative, non si differenziano dalle altre valutazioni in generale, come si può osservare dall'esempio 34, in cui alcune amiche stanno discutendo di un paio di orecchini di A, incerte se siano di ambra o di topazio:

34 CENA TRA AMICI

- 1 Af [...] non è ambra questo è topazio credo:: no? [non è topazio questo?
2 Bf [mm mm
3 Cf ((fa cenno di sì))
4 Bf anzi meglio dell'ambra no? [il topazio
5 Af [sì sì no a me l'ambra piace
perché ho tante collane d'ambra
[però stanno bene
6 Bf [(stanno molto bene) no?
7 Af sì sì mi piace e poi mi piace questo taglio
[che non è tanto grande ma neanche non è né troppo=
Bf [mm mm

Af	= piccolo né troppo [grande perché cogli orecchini/con=
Bf	[sì a me piacciono molto
Af	= i capelli corti ormai orecchini grossi non ne porto più [...]

Alla affermazione di B nel turno 4 circa la superiorità del topazio sull'ambra, attenuata dall'uso di un segnale di richiesta di conferma (*no?*), A reagisce nel turno 5 inizialmente con segnali di accordo, seguiti tuttavia subito dopo da un segnale di disaccordo e da una opinione in parte contraria. Anche questa viene tuttavia attenuata motivandola sia con il gusto personale (*a me l'ambra piace*), piuttosto che con un criterio oggettivo, sia con l'argomento contingente di possedere tante collane di ambra. Viene così ribaltato paradossalmente il rapporto logico di causa ed effetto tra le due proposizioni (*mi piace l'ambra perché ho tante collane di ambra* e non, più logicamente, *ho tante collane di ambra perché mi piace l'ambra*), ulteriore spia questa del disagio suscitato dal disaccordo e del co-orientamento a minimizzarlo, evidente in tutto il resto della sequenza, che si conclude su una posizione comune negoziata tra le parti.

Ma se dopo le valutazioni che non sono complimenti, l'accordo è preferenziale mentre il disaccordo non lo è, dopo i complimenti invece entrambe le alternative mostrano, come si è visto, le caratteristiche delle azioni non preferenziali (cfr. Pomerantz 1978). Il destinatario di un complimento si trova infatti di fronte a un dilemma interazionale derivante dal conflitto tra le due diverse massime della cortesia, che prescrivono comportamenti opposti: la *Massima della Modestia* induce a esprimere disaccordo, mentre quella dell'*Accordo* spinge invece in direzione contraria. La risoluzione di tale conflitto dipende da scelte che in larga misura sono socioculturalmente e situazionalmente determinate: esse dipendono infatti dal peso relativo assegnato a ciascuna delle due massime in culture diverse e, all'interno della stessa cultura, in situazioni diverse, a seconda di variabili quali soprattutto la relazione tra partecipanti e l'oggetto del complimento.

Al di là di significative differenze interlinguistiche e interculturali, la bibliografia sulle risposte ai complimenti mostra la tendenza a privilegiare soluzioni di compromesso tra il polo positivo dell'accordo pieno e quello negativo del disaccordo radicale, quali possono considerarsi le diverse forme di attenuazione dell'uno e dell'altro sin qui esaminate.

Prima di analizzare le altre strategie intermedie usate in italiano, ci si soffermerà brevemente su ulteriori modi di espressione del disaccordo presenti con una certa frequenza nel nostro corpus di parlato

spontaneo, ma complessivamente trascurati nelle ricerche sui complimenti, forse a causa di tecniche di raccolta dati cui sfuggono gli elementi non immediatamente identificabili dal punto di vista lessicale o quelli non verbali, che pure svolgono un ruolo cruciale nello scambio dei complimenti e nell'interazione in generale.

Ci si riferisce qui anzitutto al disaccordo espresso in modo antifrastrico, ad esempio con segnali di accordo, da soli o seguiti da una parziale ripetizione del complimento (di solito dell'aggettivo che porta il carico valutativo positivo), cui l'intonazione conferisce una chiave ironica e quindi il valore di disaccordo più o meno netto⁸:

35 PRIMA DEL CONCERTO (56)

((due sorelle incontrano una lontana parente, A, che non vedevano da tempo))

Af sei B? [ma sei ringiovanita!

Bf [ciao!sì!

36 TRA AMICHE (124)

((A sta guardando alcune fotografie di B in presenza della figlia di B, quando B arriva))

Af stavo ammirando questa fotografia guarda come sei bellissima!

Bf sì bellissima!

In moltissimi altri casi il disaccordo è manifestato esclusivamente per mezzo di segnali non verbali, quali smorfie o gesti di diniego, spesso accompagnati dalla risata, che il più delle volte sembra segnalare l'imbarazzo del destinatario, come in 38:

37 IN FAMIGLIA (60)

((B è a pranzo a casa della zia))

Af che bella B! [è bellissima

Bf [((smorfia di diniego))

38 DAL PARRUCCHIERE (37)

((il parrucchiere si avvicina alla cliente per salutarla))

1 Am sei sempre splendida!

2 Bf ((ride e fa un gesto di diniego con le mani))

3 Am lo dico veramente

La risata, tuttavia, specie se non accompagnata da altri segnali verbali o non verbali, è di più complessa interpretazione: in alcuni

⁸ Sulla funzione interazionale delle ripetizioni dialogiche come mezzo per segnalare sia accordo che disaccordo, cfr. Bazzanella (1992) e (1994).

casi piuttosto che imbarazzo o disaccordo indica che il complimento, volutamente e scherzosamente iperbolico, non viene preso sul serio, come succede in 39:

39 IN BIBLIOTECA (146)

((il bibliotecario suggerisce a una studentessa di mettere l'ombrello accanto alla borsa, per non dimenticarsene quando andrà via))

Af grazie signor B! lei è un genio!

Bf ((ride di cuore))

Spesso l'esatto valore della risata si evince su base sequenziale, cioè dalla reazione del parlante nel turno successivo. Così ad es. in 40, A mostra esplicitamente di interpretare la risata di B come segnale di disaccordo rispetto alla sua valutazione, che viene quindi ribadita, come di solito succede in questi casi. Qui tuttavia la replica rientra nella categoria dei *complimenti perfidi* (Kerbrat-Orecchioni 1987: 7), enunciati, cioè, con un contenuto esplicito elogiativo sotto il quale è dissimulato un anti-complimento implicito; la sostituzione dell'avverbio *bene* con *meglio* genera infatti un'inferenza alla quale si riconnette la reazione di B, il quale nel turno successivo menziona l'unica persona che a quanto pare apprezzava la lunghezza dei suoi capelli prima di tagliarli:

40 TRA COLLEGHI (53)

1 Af ti sei tagliato i capelli!

2 Bm dietro le pressioni di X

3 Af bene stai

4 Bm ((ride))

5 Af **non sei d'accordo? meglio stai**

6 Bm solo Y apprezzava

Diverso è il caso, più frequente, in cui il disaccordo è accompagnato dal sorriso, che, grazie al suo valore interazionale, può considerarsi un altro mezzo di attenuazione del disaccordo. Più in particolare, se si considera che il sorriso è una forma ritualizzata di accettazione del complimento, da solo o insieme al ringraziamento, se ne deduce che il disaccordo non è di per sé incompatibile con l'accettazione, come si era già notato in § 3: si può, cioè, seguendo la *Massima della Modestia*, dissentire dal contenuto proposizionale del complimento nel suo valore di asserzione valutativa, ma allo stesso tempo accettarlo in quanto atto volto a far piacere al destinatario, come succede appunto in 41. Qui infatti, di fronte a un complimento forte-

mente inatteso, B risponde con un segnale di accordo con valore antifrastico, accompagnato dal sorriso e dal rossore, reazione quest'ultima non intenzionale che, segnalando imbarazzo ma anche compiacimento, mostra che il complimento ha raggiunto il bersaglio, per così dire:

41 TRA VENDITORE E CLIENTE (82)

((il venditore, che ha portato a casa delle clienti alcuni tappeti scelti la mattina in negozio, vede uno *stepper* nel salone))

1 Am io oggi pensavo che lei andava in palestra ma vedo che la fa qua la ginnastica

2 Bf sì la faccio a casa

3 Am ha un fisico da attrice... [da top model

4 Bf [sì! ((sorride e arrossisce))

6. Trasferimento

Oltre che attenuando l'accordo o il disaccordo, il destinatario può rispondere a un complimento ricorrendo ad altre soluzioni intermedie tra il polo positivo e quello negativo. Una di queste è il trasferimento o riassegnazione della lode: nel complimento A loda B, nella risposta B trasferisce la lode su un altro referente (cfr. Pomerantz 1978: 102). In questo caso, a differenza che negli accordi attenuati o nei disaccordi, non si ha normalmente una negoziazione dell'ammontare della lode, ma solo della sua collocazione: nella risposta vengono infatti di solito mantenuti gli stessi termini valutativi usati nel complimento.

Il trasferimento si colloca più vicino al polo negativo del disaccordo quando chi riceve il complimento nega di meritare la lode riassegnandola su qualcun altro, come succede nell'esempio 42, ripreso dallo *spot* pubblicitario della *Dixan*, dove questo tipo di reazione viene sfruttato per esaltare le qualità positive del prodotto reclamizzato⁹:

42 SPOT PUBBLICITARIO (103)

Am che buon profumo che hai mamma!

Bf tesoro non sono io è Dixan

In altri casi invece si trova in una posizione intermedia tra polo negativo e polo positivo, come in 43, esempio di sequenza complessa

⁹ Un esempio analogo tratto dal corpus di parlato spontaneo è discusso in Alfonzetti (2005).

dove si ha la successione di più risposte: dapprima, nel turno 5, un disaccordo parziale; quindi nel turno 7, dopo una replica del complimento, un accordo attenuato dall'uso di un termine valutativo più debole accompagnato da un sorriso e seguito nello stesso turno dal parziale trasferimento sul marito del merito di aver ideato il biglietto di auguri apprezzato da A; questi replica nuovamente il complimento, suscitando questa volta una richiesta di conferma nel turno 9, cui segue ovviamente un'ulteriore ripetizione intensificata e ampliata della valutazione positiva, seguita dal silenzio di B e quindi dal ringraziamento di A per il biglietto ricevuto, che pone fine alla sequenza:

43 A PRANZO DA UNA CUGINA (256)

((un nipote del marito di B, la ringrazia per il biglietto di auguri natalizi che B e il marito gli avevano inviato qualche giorno prima))

1 Bf come va? eh?

2 Am io bene

3 Bf mm?

4 Am ah comunque io/ per il biglietto d'auguri è il più bello che ho mai visto

5 Bf **ma va!** [l'hai visto?

6 AM [no anzi ora devo chiamare a papà perché vi vuole ringraziare

[è veramente bellissimo

7 Bf [(carino) ((sorride)) D l'ha ideato

8 Af bellissimo

9 Bf **ah? vero?**

10 Am bellissimo! ero così ero ((fa un'espressione di stupore ammirato)) bellissimo! divertente
((pausa))

11 Am [grazie veramente

Il merito può a volte essere dirottato su un oggetto, piuttosto che su una persona, come succede sia in 42 su riportato, sia in 44, altro esempio in cui il trasferimento è equidistante tra accordo e disaccordo:

44 AD UNA CONFERENZA (6)

((si incontrano due amiche che non si vedevano da tempo))

1 Af ((sorridente)) come sei elegante!

2 Bf **sono i tacchi** ((solleva il piede per mostrare le scarpe))

3 Af sì i tacchi! io ho detto come sei elegante non come sei alta

4 Bf ah! ((ride)) io avevo capito alta!

In questo caso, infatti, viene sicuramente rispettata la *Massima della Modestia*, e parzialmente pure quella dell'*Accordo*: B infatti

non nega di essere o meglio di apparire *alta* (così come aveva dapprima inteso), ma ne attribuisce il merito alle scarpe coi tacchi alti, che vengono infatti mostrate all'amica a comprova di quanto sostenuto. Si noti *en passant* che il fraintendimento di B fa sì che la replica del complimento assuma la configurazione di una vera e propria correzione, e come tale viene infatti trattata da B, che approfittando dell'equivoco elude il contenuto elogiativo del turno.

Il trasferimento del merito, non molto frequente nel corpus analizzato, si trova soprattutto con complimenti costruiti in seconda persona che lodano direttamente il destinatario.

7. Restituzione

Un tipo particolare di trasferimento è la restituzione; anche qui il merito viene infatti dirottato su qualcun altro, che nel caso specifico è l'autore stesso del complimento: A complimenta B, che a sua volta complimenta A¹⁰, attuando in tal modo una forma di comunicazione simmetrica basata sulla reciprocità¹¹, principio inerente alla natura stessa della interazione sociale.

Il complimento restituito, di intensità pari o superiore a quello ricevuto, verte di solito sullo stesso referente¹² e ciò spiega la scarsa frequenza di questa risposta, che richiede che chi fa il complimento debba possedere lo stesso oggetto, abilità, qualità, ecc. per cui loda il destinatario: condizione necessaria affinché questi possa costruire la restituzione in modo plausibile.

Le restituzioni si trovano soprattutto all'inizio della conversazione – in genere entro le sequenze di apertura, subito dopo i saluti, in incontri tra amici e conoscenti che si scambiano complimenti sull'aspetto (eleganza, forma fisica e presunto ringiovanimento, nel caso beninteso che non si vedano da lungo tempo) – o nella fase finale, prima dei saluti, nelle sequenze di chiusura. Generalmente implicano

¹⁰ Pomerantz (1978: 105) include infatti entrambe le reazioni nella categoria etichettata *referent shifts*.

¹¹ A differenza di Turner e Edgley (1974), qui sono stati presi in considerazione solo i casi di restituzione contestuale, escludendo invece quelli in cui il complimento viene reciprocato ore o persino giorni dopo.

¹² Secondo Kerbrat-Orecchioni (1987: 21) invece, il complimento potrebbe vertere anche su oggetti diversi, sebbene la studiosa non riporti esempi del genere, assenti anche dal nostro corpus.

accordo, segnalato da *anche*, e co-occorrono spesso con il ringraziamento o con altre forme di accettazione, ponendo di solito fine alla sequenza, come accade in 45, che ha la struttura di un semplice scambio di 2 turni:

45 AL MASTER (195)

((alla fine di un colloquio, una delle responsabili della società a una corsista))

Af complimenti per la luce e la solarità che ogni giorno emana

Bf **grazie! anche lei è solare!**

Non sono tuttavia incompatibili con il disaccordo (Kerbrat-Orecchioni 1987: 21), anche radicale¹³, come nell'esempio 46, dove di conseguenza, come accade spesso dopo tale reazione, la sequenza si dispiega su più turni in un ciclo di negoziazione, che si conclude con l'intervento sollecitato di una terza co-partecipante nel ruolo di arbitro, il cui parere decreta la parità tra le due contendenti:

46 AL MASTER (196)

1 Af hai delle bellissime mani e delle unghie curatissime

2 Bf ma che dici? non le ho nemmeno fatte con la lima!

3 Af sono bellissime!

4 Bf **ma non è vero! tu ce le hai molto più belle!**

5 Af no le tue sono affusolate e poi hai le dita lunghe!

6 Bf tu ce le hai molto più lunghe!

((si confrontano le mani))

7 Bf C! diglielo anche tu a A che le sue mani sono più lunghe

8 Cf secondo me sono uguali

8. Richieste di conferma e contestazioni di sincerità

Molto spesso nel corpus analizzato il destinatario reagisce al complimento chiedendone conferma o con sguardi di sorpresa e incredulità o, più di frequente, con enunciati interrogativi quali: *ti piace?* (soprattutto con complimenti costruiti in terza persona su gioielli, abiti, macchine, ecc.), *sì?*, *veramente?* (specie con complimenti in seconda persona che vertono più direttamente sul destinatario), o per mezzo di ripetizioni parziali del complimento con intonazione interrogativa, la cui funzione può anche essere quella di prender tempo

¹³ Un caso interessante di restituzione di un complimento implicito implicante disaccordo parziale è discusso in Alfonzetti (2005).

all'interno del proprio turno (cfr. Bazzanella 1992: 453). Si veda a proposito l'esempio 47, dove la suocera non attende la conferma del complimento da parte del genero che pure aveva sollecitato, ma procede nella costruzione del turno con una interiezione, che funge da *news receipt*, e con una formula di accettazione:

47 A PRANZO DAI SUOCERI (223)

Am buona è venuta!

Bf buona? ah! mi fa piacere!

Questo tipo di reazione, assente in Pomerantz 1978, viene considerata in modo diverso dai diversi autori: come accettazione con rettificazione da Knapp, Hopper e Bell 1984; come non accordo da Herbert 1990; come strategia per sviare il complimento da Holmes 1986 e da Chen 1993, che la definisce *doubting*. Di certo si tratta di una delle varie soluzioni intermedie tra polo positivo e negativo che funziona contemporaneamente a due livelli (Kerbrat-Orecchioni 1987: 22): a livello esplicito sollecita una ripetizione del complimento ed equivale quindi a chiedere di più (Knapp, Hopper e Bell 1984); a livello implicito, mette momentaneamente in dubbio la sincerità di chi ha fatto il complimento ed è quindi in parte imparentata alle vere e proprie contestazioni della sincerità, per le quali si rinvia ad Alfonzetti 2005, limitandoci qui a riportarne un esempio:

48 TRA DATORE DI LAVORO E IMPIEGATO (231)

1 Af bene stai B con questi capelli

2 Bf **me lo deve dire veramente però**

3 Af bene stai! e poi i giovani stanno bene con qualunque cosa
devono provare è giusto

Di solito le richieste di conferma non pongono fine alla sequenza, ma costituiscono al contrario una *recycling move*, grazie a cui la parola passa di nuovo a chi ha fatto il complimento, che quasi sempre lo ripete in forma intensificata, come succede in 49:

49 TRA CUGINE (184)

1 Af che bello questo maglione!

2 Bf **ti piace?** l'ho preso con gli sconti

3 Af sì sì molto bello!

In questi casi la richiesta di conferma serve per sottrarsi non tanto al complimento, di cui viene anzi sollecitata una replica, bensì al dovere di rispondere, consentendo di mantenere allo stesso tempo la

cooperazione conversazionale, nel pieno rispetto delle *Massime della Modestia* e dell'*Accordo*. Da questo punto di vista essa potrebbe essere collocata tra le strategie di evitamento, così come propongono Holmes 1986 e Chen 1993. Si noti inoltre *en passant* che molto spesso la richiesta di conferma è formulata nella forma *Ti piace?*, con un cambiamento essenziale rispetto alla valutazione del complimento: non viene cioè chiesto se il referente sia oggettivamente da apprezzare ma se piaccia a chi lo ha valutato, quasi a legittimare la richiesta.

Se tuttavia si sottopone ad analisi conversazionale un corpus sufficientemente ampio di parlato spontaneo, si nota che questo tipo di reazione può trovarsi in sequenze dalla struttura molto diversa: solo la collocazione nel contesto conversazionale e situazionale ci consente di stabilire con esattezza il tipo di azione eseguita dal parlante e la ragione sottostante: evitamento, accettazione con rettifica, non accordo, messa in dubbio della sincerità o della appropriatezza, ecc.

Non è possibile purtroppo esaminare qui le molteplici configurazioni dei turni e delle sequenze in cui ricorrono le richieste di conferma. Basterà notare che spesso co-occorrono nello stesso turno o in turni successivi con altri tipi di risposta: possono cioè precedere dissaccordi - rispetto ai quali funzionano da *delay devices* e quindi da segnalatori dello statuto non preferenziale di tali azioni, di cui rappresentano una forma di attenuazione, come si è visto in § 5; accettazioni (es. 47), o accordi, come in 50, in cui B esprime il suo accordo attenuato senza aspettare la conferma che pure aveva sollecitato¹⁴:

50 ALLA SISIS (232)

((in attesa di fare esami))

Af è troppo bellino questo giubbotto!

Bf **ti piace?... anche a me piace molto**

Per ragioni plausibilmente legate alla *Massima della Modestia*, le richieste di conferma – il cui effetto è, come si è detto, quello di sollecitare una replica intensificata del complimento – sono molto rare dopo complimenti sulla bellezza o su altre doti naturali, e abbastanza rare dopo quelli su abilità e talento. Sono invece molto frequenti quando a essere lodati sono gioielli, capi di vestiario, macchine, o anche caratteristiche non intrinseche dell'aspetto, quali pettina-

¹⁴ In Alfonzetti (2005) viene dettagliatamente discusso un esempio in cui la richiesta di conferma è un modo per prender tempo di fronte alla non comprensione del complimento.

ture e tagli di capelli o al massimo dimagrimenti ed eleganza. Si ritrovano soprattutto nell'interazione tra amici e colleghi di pari status, in cui servono spesso a introdurre sequenze tematiche che sviluppano l'argomento sull'oggetto complimentato. Sono rarissime e comunque problematiche tra persone di status diverso e non intime, in quanto spesso, in questi casi, possono segnalare un rifiuto più o meno implicito del complimento, ritenuto inappropriato o non pertinente o manipolativo.

9. Strategie di evitamento

L'analisi di un ampio corpus di parlato spontaneo mostra che il destinatario può sottrarsi al complimento in una molteplicità di modi diversi, riconducibili a tre principali strategie (cfr. Kerbrat-Orecchioni 1987: 24-28).

1) La prima consiste nel produrre un enunciato che si riconnette sì al complimento, evitandone però il contenuto elogiativo vero e proprio.

1.a) Ciò può realizzarsi a sua volta in varianti diverse, di cui la più frequente è senz'altro quella di fornire un commento di tipo informativo, esplicativo o descrittivo sull'oggetto complimentato¹⁵, come succede in 51:

- 51 VISITA A UN'AMICA (279 Roma)
 ((A visita per la prima volta la casa di B, che le mostra i vari ambienti))
 [...]

Bf ((escono sul terrazzo)) il terrazzo

Af che be::llo! ma è troppo carino!... belli::ssimo!

Bf **poi d'estate tutte [le cose monta:::te!... certo il tavolo lo copria::mo**

Af [ce::rto

Bf **poi ci saranno sono sempre fio::ri... così ora è [...]**

Questo tipo di risposta pone dei problemi di interpretazione che spiegano perché sia considerato dai vari autori come una forma o di

¹⁵ Pomerantz (1978) non tratta sorprendentemente questo tipo di risposta, riscontrato invece da quasi tutti gli altri studiosi, che lo hanno variamente etichettato come *comment history* (Herbert 1990 e Golato 2002), *informative comment* (Holmes 1986), *explaining* (Chen1993), ecc.

evitamento (Holmes 1986) o di non accettazione (Herbert 1990), o persino come replica a una richiesta indiretta di informazioni. Tale infatti sarebbe, secondo Marandin 1987, il valore che questa reazione assegna all'enunciato precedente, come sembrerebbero dimostrare i tantissimi casi in cui il destinatario di un enunciato in cui viene valutato in forma assertiva un oggetto che gli appartiene reagisce offrendo informazioni di vario genere su tale oggetto, come se gli fossero state richieste:

52 TRA AMICHE (68)

Af che bella la tua borsa B!

Bf questa? **me l'hanno regalata per il compleanno**

In base al principio etnometodologico della interpretazione dialogica, il valore di azione degli enunciati dipende interamente dalla loro collocazione: un enunciato possiede, cioè, il valore a esso assegnato dall'enunciato seguente. Da questo punto di vista, l'enunciato di A in 52 non potrebbe a rigore essere considerato un complimento, in quanto non viene trattato come tale dal destinatario. Sarebbe invece una tecnica per introdurre una sequenza tematica che, se B produce un commento pertinente, potrà svilupparsi autonomamente. Una interpretazione non mostrata attivamente dai co-partecipanti non contribuirebbe infatti allo svolgimento della conversazione e comunque resterebbe inaccessibile alla descrizione (Marandin 1987: 90).

Non è qui possibile soffermarsi sulle conseguenze teoriche e metodologiche che scaturirebbero dall'osservazione scrupolosa di tale principio. Nella sua formulazione più radicale, esso porterebbe infatti a una estrema povertà descrittiva e interpretativa, che ci autorizzerebbe a categorizzare come complimenti solo gli enunciati realizzati con formule performative esplicite o quelli ai quali si risponde ringraziando¹⁶. Si noterà soltanto che proprio sulla base dei contesti conversazionali in cui i commenti spesso ricorrono, il loro valore si colloca a ridosso del polo positivo dell'accordo/accettazione. In alcuni casi infatti essi co-occorrono nello stesso turno, o nella stessa sequenza, con componenti di accordo (es. 53) o di accettazione (es. 54) e vanno quindi sicuramente catalogati come reazioni positive:

53 ALLA SCUOLA DI SPECIALIZZAZIONE (217)

1 Af che bello questo anello!

¹⁶ Si rinvia qui a Kerbrat-Orecchioni (1987:12 e sgg.) per una intelligente e circostanziata confutazione della forma più estrema di tale principio.

- 2 Bf **sì me l'hanno regalato**
 3 Af ma è d'oro?
 4 Bf no non penso è d'argento
 5 Af è troppo bello perché è antico cioè antichizzato a me piacciono queste cose
 6 Bf **sì sì anche a me**

54 ALL'UNIVERSITÀ (120)

((nel porgerle un fazzoletto, la bibliotecaria nota l'anello di B, una docente))

- 1 Af che bell'anello!
 2 Bf **grazie** ((mentre glielo mostra meglio)) **era di mia nonna è antico**
 3 Af e si vede!

Questi casi mostrano una indubbia analogia con quelli nei quali il commento non è preceduto da segnali di accordo o di accettazione, come ad es. 55

55 PRIMA DEL CONCERTO (58))

- 1 Af che bella sciarpa che hai!
 2 Bf **me l'hanno regalata è indiana ricamata a mano**
 3 Af si vede

Il commento, inoltre, può a volte interpretarsi come un accordo inferibile. La linea di demarcazione tra le due reazioni non è molto netta: dire, infatti, come nell'es. 55, *è indiana, ricamata a mano* sembra implicare un accordo circa la bellezza della sciarpa.

In molti altri casi, infine, il commento è seguito da risposte di accordo-accettazione in turni successivi della sequenza (come anche in 53), specie dopo una replica del complimento: esso potrebbe dunque considerarsi come un modo per ritardare azioni che, come si è detto in § 4, sono non preferenziali. Il complimento viene cioè accolto positivamente solo dietro l'insistenza di chi lo fa, in conformità alla *Massima della Modestia* che spinge ad attenuare l'accordo ritardandolo, come succede in 56:

56 A CENA TRA AMICI (71)

- 1 Af ma tu hai una collana bellissima B!
 2 Bf **è di mia madre di trent'anni fa**
 3 Af è bella!
 4 Bf ((**fa cenno di sì compiaciuta**))

Quanto alla correlazione tra questo tipo di reazione e l'oggetto del complimento, i commenti sono certamente più frequenti quando vengo-

no complimentati gioielli, capi di vestiario, oggetti di arredamento, automobili, ecc.; rari negli altri casi. Si trovano in prevalenza nella interazione tra persone che si conoscono più o meno bene, che in molte circostanze conviviali si servono spesso di un complimento per proporre un argomento di conversazione, che può essere colto e sviluppato dal destinatario e dai co-partecipanti.

Da questo punto di vista, i complimenti funzionano sicuramente come iniziatori di una sequenza tematica, come appunto sostiene Marandin (1987): ciò però non vuol dire che non siano percepiti o interpretati dal destinatario come complimenti. Il fatto che A decida di iniziare una conversazione proponendo un tema che non solo rientra nella sfera di interesse di B, ma per il quale B viene direttamente o indirettamente elogiato, valutato positivamente, apprezzato, non è certo privo di conseguenze a livello interazionale e interpersonale: il complimento ha in molti casi una funzione fatica ma non equivale certo a parlare di un argomento neutro, come il tempo, il carovita o il tran tran della vita quotidiana. Più in generale, i complimenti rientrano di diritto nella comunione fatica ma di un tipo particolarissimo: il livello del contenuto in essi non perde mai del tutto i suoi diritti, a differenza di quanto avviene in altri tipi di enunciati fatici, in cui l'argomento del discorso è del tutto irrilevante, contando solo il fatto che si mantenga aperto il canale di comunicazione e si eviti il silenzio. Nei complimenti, invece, la funzione primaria resta sempre e comunque quella di far piacere al destinatario, proprio attraverso ciò che si dice di lui e a lui: essi rappresentano cioè un tentativo di avvicinarsi all'interlocutore, manifestando interesse, approvazione, apprezzamento, veri o simulati, per il suo mondo di valori.

1b) La prima strategia può assumere la forma dell'evitamento legittimo quando il turno di A, oltre al complimento, contiene anche una seconda azione – domanda, augurio, saluto, consiglio, critica, ecc.¹⁷ – alla quale il destinatario può nel turno successivo decidere di reagire, evitando in tal modo di rispondere al complimento. È quanto accade in 57 e 58, esempi che contengono rispettivamente un consiglio e una domanda, atti ai quali si riconnettono le risposte di B:

¹⁷ Holmes 1986 è l'unica a contemplare questa possibilità, limitandola però solo ai turni composti da complimento + domanda. E tuttavia il principio è ugualmente valido anche nei casi in cui il complimento co-occorre con azioni di altro tipo, la cui presenza offre comunque al destinatario l'appiglio per evitarlo.

57 AL MASTER (205)

Af stai troppo bene con la gonna! **te la dovresti mettere più spesso**

Bf e ora vediamo che possiamo fare ((scherzosa))

58 DALL'ESTETISTA (232)

1 Bf ti dovresti prendere un paio di giorni di vacanza, tu... e andartene in [qualche posto.

2 Af [guarda che bellina quella borsetta! **dove l'hai presa?**

3 Bf in un negozio che c'è vicino casa mia.

5 4 Af ora?

6 Bf un mese fa.

7 Af tro::ppo bellina!

8 Bf l'ho pagata pochissimo.

9 Af quanto?

10 Bf venticinquemila lire.

11 Af ma cose da pa::zzi! troppo graziosa, sai?
((pausa))

Questo ultimo esempio collega la categoria 1a) a 1b), con la differenza che qui il commento informativo segue una domanda esplicita effettivamente presente nel turno precedente, rispondendo alla quale il destinatario evade legittimamente, per così dire, il complimento.

A partire da casi come questi, è possibile riformulare la tesi di Marandin: reagire a un complimento con un commento informativo (casi 1a) non vuol dire che B interpreti il complimento stesso come una richiesta indiretta di informazioni, bensì che si comporti *come se* il turno contenesse *anche* una tale richiesta, così come accade in 58. Così facendo, B anticipa una eventuale domanda dell'interlocutore, che in molti casi segue di fatto il commento nella sequenza, come ad es. in 59:

59 A CENA TRA AMICI (54)

((B ha al collo un ciondolo di corallo))

1 Af che meravi::glia! è nuovo?

2 Bf no ce l'ho da qualche tempo

3 Af **dove l'hai comprato?**

4 Bf lì al solito posto dalla signora X
((il discorso continua sul ciondolo))

In ogni caso, le informazioni sull'oggetto complimentato – sia che vengano fornite spontaneamente dal destinatario, sia che vengano espressamente richieste dall'autore del complimento – sono molto frequenti nel corpus, tanto da costituire parte integrante dello sviluppo della sequenza complimento-risposta. Nel secondo caso, mirano a

segnalare un interesse reale verso l'oggetto del complimento; nel primo, sono un segnale di intimità da parte del destinatario, che mostra di non aver problemi a dividerle con l'interlocutore, senza che questi rischi di apparire invadente o inopportuno con una richiesta esplicita. Da questo punto di vista, le informazioni sull'oggetto elogiato possono considerarsi come una sorta di ricompensa che il destinatario offre all'autore del complimento come segno di reciprocità per il regalo verbale ricevuto (cfr. Sifianou 2001: 405-6),

La scelta di dare priorità nella risposta alla componente non elogiativa del turno può essere dovuta a ragioni diverse a seconda delle circostanze. In linea generale, tuttavia, essa è dettata dalla *Massima della Modestia*, che porta a mettere in secondo piano il complimento rispetto all'altra azione, cui si sceglie appunto di replicare. Ciò si verifica soprattutto con i complimenti presupposti, come in 60, nel quale una eventuale replica alla componente elogiativa che accompagna gli auguri, azione principale del turno, sarebbe sicuramente una violazione molto forte di tale massima¹⁸:

60 ALL'UNIVERSITA' (69)

((due colleghi si incontrano in corridoio nel periodo natalizio))

Am auguri! **non posso non abbracciare una bella donna!** ((abbraccia Bf))

auguri!

Bf grazie! anche a te

2. La seconda strategia di evitamento consiste nel produrre un enunciato che mostra l'avvenuta ricezione del complimento da parte del destinatario ma che tuttavia non è una vera e propria risposta al complimento stesso. Tra le diverse possibilità, due sono più frequenti: reagire con una battuta ludica, scherzosa, paradossale, spesso auto-ironica (su cui cfr. Alfonzetti 2005), oppure con un enunciato metacomunicativo. Nel secondo caso, la presenza della parola *complimento* nel turno reattivo dimostra che la categorizzazione dell'atto viene effettuata esplicitamente dallo stesso destinatario, a volte in forma interrogativa, simulando incertezza circa il valore da assegnare all'enunciato del co-partecipante, ma in realtà con lo scopo di restituirgli la parola senza aver propriamente risposto al complimento, come succede in 61:

¹⁸ Una terza variante della prima strategia di evitamento interessa i complimenti impliciti, su cui si rinvia ad Alfonzetti (2005).

61 AMICI AL RISTORANTE (90)

- 1 Am B stasera ha qualcosa di diverso questo trucco
 2 Bf però! A l'ha notato ho cambiato trucco
 3 Cf e come?
 4 Bf ho messo la matita sotto e sopra
 5 Am è più sensitiva
 6 Cf sensitiva? sensuale vuoi dire
 7 Am è la stessa cosa
 8 Bf **ma che è un complimento?**
 9 Am sì è un complimento

3. La terza strategia per evitare un complimento è, infine, quella di ignorarlo del tutto¹⁹: il destinatario, cioè, non dà nessun segnale di avvenuta ricezione, tant'è che in alcune circostanze non si è nemmeno certi che lo abbia sentito. Tale strategia è ovviamente facilitata nelle conversazioni con più partecipanti, nelle quali può anche passare inosservata. In conversazioni tra due o pochi partecipanti, essa costituisce invece un comportamento fortemente marcato, in quanto determina una interruzione dello scambio comunicativo da cui è possibile trarre inferenze significative dal punto di vista interazionale.

Un complimento può essere ignorato in vari modi.

3a) Il destinatario può anzitutto effettuare un netto cambiamento di argomento, in aperta violazione della *Massima della Pertinenza*. In questi casi egli produce un turno il cui contenuto non presenta connessione alcuna con l'enunciato precedente che contiene il complimento. La ragione di tale mossa va il più delle volte ricercata nel sopravvento della *Massima della Modestia* su quella della *Pertinenza*. Poiché il silenzio è una reazione fortemente marcata, si cerca in genere di colmarlo con una produzione verbale che apre una nuova sequenza tematica, come accade in 62:

62 TRA AMICHE (125)

- ((due amiche anziane stanno guardando alcune vecchie fotografie))
 Af che bella che sei qua!
 Bf **questa poesia gliel'ha dedicata X a mio marito**
 ((porge ad A un foglio dove è trascritta una poesia sulla gioventù, che una cugina aveva dato al marito molto tempo addietro))

¹⁹ Assente in Pomerantz (1978), viene invece trattata, tra gli altri, da Holmes (1986), Herbert (1990), Kerbrat-Orecchioni (1987), ecc.

Si noti che subito prima, A aveva già commentato in termini lusinghieri un'altra fotografia di B, la quale aveva reagito mostrando disaccordo e schermendosi.

3b) Il destinatario può, inoltre, continuare a sviluppare il tema centrale della conversazione, riconnettendosi ai turni precedenti ma scavalcando, per così dire, quello che contiene il complimento. Ciò si verifica quando il complimento è strettamente intrecciato all'argomento discusso e, in particolare, quando scaturisce come reazione di A a qualcosa che B aveva detto nel suo turno precedente. In questi casi non si ha una vera e propria rottura tematica, come dimostra l'esempio 63, dove nel turno 5, B si riallaccia a quanto stava dicendo nel turno 3, esplicitando le ragioni della sua decisione di fare la cena a casa sua ma glissando sul turno 3, in cui A apprezza apertamente la generosità dell'amica nel farsi carico di una cena che altrimenti sarebbe toccato a lui stesso o a un'amica comune organizzare, per dovere di ospitalità verso un collega di un'altra università:

63 AMICI AL TELEFONO

((B telefona a un amico per invitarlo a cena))

- 1 Bf A volevo dirti che domani mangiamo un boccone qua da me
- 2 Am ah sì? hai deciso così?
- 3 Bf e sì è da tanto tempo che dicevo a X che volevo fargli
assaggiare il baccalà alla piacentina pensavo di farlo sabato
ma poi ho deciso che era meglio domani così risolviamo il
problema della cena
- 4 Am ma sei spacchiosa!
- 5 Bf **così tolgo questa incombenza a M che è stanca**

3c) Il destinatario può, infine, ignorare un complimento con il silenzio, il cui significato interazionale varia a seconda delle circostanze e della motivazione sottostante. Tralascieremo qui le situazioni con molti co-partecipanti, quali ad esempio le cene, in cui è normale che tutti gli invitati apprezzino a turno e ripetutamente i vari piatti, senza che chi li ha cucinati risponda volta per volta e senza che la mancata reazione dia luogo a particolari inferenze interpretative

Una categoria di complimenti che viene spesso evitata radicalmente è quella dei complimenti impliciti, in reazione ai quali il silenzio può essere una spia della incertezza del destinatario circa lo statuto di complimento dell'enunciato a lui rivolto, come sembra verificarsi in 64 (cfr. Alfonzetti in stampa a per una discussione più approfondita):

64 A CENA DA AMICI (28)

((la padrona di casa porta a tavola una composizione di frutta preparata da B))

- 1 Cf guardate che bel piatto di frutta che ha portato B!
- 2 Af e che sei una giapponese?
- 3 Bf ((nessuna risposta))

I complimenti impliciti possono infatti dar luogo a difficoltà interpretative e quindi a *repair sequences* nelle quali il destinatario mira ad accertarsi di non aver frainteso le intenzioni elogiative o meno dell'interlocutore. È quanto fa B nel turno 6 di 65, chiedendo ad A di ripetere quanto detto nel turno 5. A, nel turno 9, replica il complimento, sempre in forma implicita ma offrendo elementi che dovrebbero facilitare l'interpretazione inferenziale delle sue intenzioni da parte di B, la quale tuttavia reagisce con il silenzio, sebbene sia improbabile a questo punto che non abbia colto il valore di complimento dell'enunciato:

65 COLLEGHI AL RISTORANTE (88 Roma)

- 1 Bf io ero molto più agitata prima del concorso di ricercatore
- 2 Cm ma io a Palermo ti ho vista agitata anche prima del concorso di associato
- 3 Bf ah sì? ero agitata? ma sempre meno del concorso di ricercatrice
- 4 Cm va be'! ma è normale anzi più si è bravi più si è agitati
- 5 Am **e infatti lei tremava molto**
- 6 Bf che hai detto?
- 7 Am no no niente
- 8 Bf **cosa mi sono persa?**
- 9 Am C ha detto che più si è bravi più ci si agita e a partire da questa correlazione io ho detto che tu infatti tremavi molto
- Bf ((silenzio))

Spesso anche i complimenti trasposti non suscitano alcuna reazione. In questi casi tuttavia il silenzio è favorito, e in un certo senso legittimato, dal fatto che il vero destinatario del complimento non viene selezionato come destinatario ufficiale, e può dunque non rispondere senza per questo interrompere lo scambio, come accade in 66, dove lo sguardo che B rivolge al suo bracciale mostra che abbia sentito le parole di apprezzamento dell'amica, che però sono formalmente rivolte al marito:

66 A CENA TRA AMICI (55)

- Af hai visto C che bello quel bracciale? ((guardando il bracciale di Af))
- Bf ((guarda il suo bracciale ma non reagisce))

Il silenzio radicale infine può essere usato per sottrarsi a un complimento che per diverse ragioni viene percepito come invasivo e inappropriato (Holmes 1986: 494). In questi casi esso rappresenta un segnale intenzionale con cui il destinatario, interrompendo lo scambio comunicativo, manifesta di non essere disponibile a rinegoziare la distanza interpersonale con l'interlocutore in direzione di una maggiore solidarietà o intimità. È quanto sembra succedere nel frammento 67, nel quale il complimento occorre nel mezzo della conversazione tra cliente e parrucchiere, mentre questi le sta tagliando i capelli. Ritenendo probabilmente sia le parole che il gesto di soffermarsi a toccarle il collo troppo confidenziali, se non addirittura audaci, la cliente non produce nessuna reazione palese, né verbale né non verbale; il complimento è infatti seguito da un silenzio di alcuni secondi, dopo del quale la conversazione riprende lì dove era stata interrotta:

67 dal parrucchiere (104)

1 Am ma lei non ci va in questo periodo al mare?

2 Bf no:: ancora no ho un sacco di cose da fare clienti cause un macello

3 Am ((soffermandosi a toccarle il collo)) lo sa che ha una pelle bellissima?

((pausa di qualche secondo poi la conversazione continua sull'argomento precedente))

Conclusioni

In questo lavoro si è voluto delineare un quadro esaustivo delle principali reazioni ai complimenti in italiano, lingua nella quale si riscontra una sorprendente assenza di studi sull'argomento. Si è cercato inoltre di spiegare le motivazioni sottostanti a molte di tali reazioni, riconducendole in gran parte nell'ambito della cortesia verbale e, in particolare, alle *Massime dell'Accordo* e della *Modestia* del modello di Leech (1983), la cui *Massima della Approvazione* rende conto dell'atto stesso di complimentarsi.

La prospettiva seguita ha portato a trascurare, in favore di una certa schematica sistematicità, l'analisi più accurata delle sequenze-complimento risposta, che all'interno della conversazione presentano strutture molto variegate e complesse: si hanno infatti sequenze interrotte, formate da un unico enunciato, cioè il complimento stesso, nei casi in cui il destinatario non manifesti alcuna reazione; sequenze che si configurano come vere e proprie coppie complementari, nelle quali il complimento viene seguito da risposte di ringraziamento o di accet-

tazione; sequenze di tre turni, in cui la terza posizione è di solito una replica del complimento dopo reazioni di disaccordo, di accordo attenuato o di richiesta di conferma; strutture più lunghe e complesse nelle quali la *core sequence* è preceduta da pre-sequenze – che hanno la funzione di verificare la esistenza delle condizioni per la esecuzione del complimento stesso – e/o seguita da espansioni – che si sviluppano in vere e proprie sequenze tematiche autonome, contenenti, ad esempio, il racconto di una storia connessa con l'oggetto del complimento o la spiegazione dettagliata della ricetta del piatto complimentato, ecc. – o interrotta da *repair sequences*, ecc.

Un'interessante prospettiva, cui qui si accenna soltanto, sarebbe quella di analizzare la complessa struttura delle sequenze complimento-risposta in relazione ai fenomeni di modulazione dell'intensità affettiva: si noterebbe infatti che la modulazione si dispiega spesso sulle intere sequenze, agendo in due direzioni opposte ma complementari dal punto di vista delle massime della cortesia: in direzione del rafforzamento nei complimenti, in cui il parlante tende a massimizzare la lode del destinatario; in direzione invece della mitigazione nelle risposte, nelle quali come si è visto prevalgono forme attenuate sia di accordo che di disaccordo.

Riferimenti bibliografici

- Alfonzetti, Giovanna (2005). *I complimenti in italiano: analisi delle risposte*. In I. Korzen (a cura di), *Lingua, cultura e intercultura: l'italiano e le altre lingue. Atti del VIII Convegno della Società Internazionale di Linguistica e Filologia Italiana* (Copenhagen, 22-26 giugno 2004), *Copenhagen Studies in Language*, 31: 59-72.
- Alfonzetti, Giovanna, (in stampa a). *I complimenti nella conversazione: criteri e problemi di categorizzazione*. In *Atti del XXIV Congresso Internazionale di Linguistica e di Filologia Romanza* (Aberystwyth, 1-6 agosto 2004), Tübingen, Niemeyer.
- Alfonzetti, Giovanna, (in stampa b). *I complimenti e la cortesia verbale*. In *Le Forme e la Storia*.
- Austin, J. L. (1965). *How to do things with Words*, Oxford, Oxford University Press.
- Bazzanella, Carla (1992). *Aspetti pragmatici della ripetizione dialogica*. In G. Gobber (a cura di), *La linguistica pragmatica. Atti del XXIV Congresso della Società di Linguistica Italiana*, Roma, Bulzoni: 433-54.
- Bazzanella, Carla (1994). *Le facce del parlare*, Firenze, La Nuova Italia.
- Brown, Penelope e Stephen C. Levinson, (1987). *Politeness. Some Universal in Language Usage*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Chen, Rong (1993). *Responding to compliments. A contrastive study of politeness strategies between American English and Chinese speakers*. In *Journal of Pragmatics* 20: 49-75.
- Golato, Andrea (2002). *German compliment responses*. In *Journal of Pragmatics* 34: 547-71.
- Herbert, Robert (1990). *Sex-Based Differences in Compliment Behavior*. In *Language in Society* 19: 201-24
- Holmes, Janet (1986). *Compliments and compliment responses in New Zealand English*. In *Anthropological Linguistics* 28: 485-508.
- Kerbrat-Orecchioni, Catherine (1987). *La description des échanges en analyse conversationnelle: l'exemple du compliment*. DRLAV. In *Revue de Linguistique* 36/37: 1-53.
- Knapp, Mark, Robert Hopper e Robert A. Bell (1984), *Compliments: a descriptive taxonomy*. In *Journal of Communication* 34:12-32.
- Leech, Geoffrey (1983). *Principles of Pragmatics*. New York, Longman.

- Marandin, Jean-Marie (1987). *Des mots et des actions: "compliment", "complimenter" et l'action de complimenter*. In *Lexique et faits sociaux* 5: 65-99.
- Pomerantz, Anita 1978. *Compliment responses: notes on the co-operation of multiple constraints*. In J. N. Schenkein, J. N. (a cura di), *Studies in the Organization of Conversational Interaction*, New York, Academic Press, 79-112
- Pomerantz, Anita, (1984). *Agreeing and disagreeing with assessments: some features of preferred/dispreferred turn shapes*. In J. M. Atkinson e J. Heritage (a cura di), *Structures of Social Action. Studies in Conversation Analysis*, Cambridge, Cambridge University Press: 57-101.
- Searle, John R. (1978). *Per una tassonomia degli atti illocutori*. In M. Sbisà (a cura di), *Gli atti linguistici. Aspetti e problemi di filosofia del linguaggio*, Milano, Feltrinelli: 168-98.
- Sifianou, Maria (2001). *"Oh! How appropriate!" Compliments and politeness*. In A. Bayraktaroglu e M. Sifianou (a cura di), *Linguistic Politeness across Boundaries. The case of Greek and Turkish*, Amsterdam, Benjamins: 391-430.
- Turner, Ronny e Charles Edgley (1974). *Reciprocity revisited: the case of compliments*. In *Human Mosaic* 8: 1-13.

GIAN MARIO ANSELMi

LETTERATURA E ISTITUZIONI NELL'ETÀ BAROCCA

Se parlare di Seicento pretende innanzitutto che si parli di epoca barocca, tanto è vero che i due termini hanno finito, nella vulgata corrente, per coincidere, è però altrettanto prioritario porre in campo alcune distinzioni preliminari di ordine cronologico, geografico e tematico, essenziali per addentrarsi in una fase storica e culturale di cui la complessità è certo la cifra più eclatante.

Intanto resta sul campo, suggestiva e convincente sempre, l'ipotesi che a suo tempo Braudel avanzò di un "secolo lungo" che dalla metà del Quattrocento si protrae fino agli anni trenta del Seicento, definibile sul terreno del percorso epistemologico fra Pomponazzi e Galilei.

La tradizione umanistica e rinascimentale insomma si intreccia con decenni decisivi per la formazione della cultura barocca, propriamente in evidenza nella prima metà del Seicento in Italia e Inghilterra; per altri Paesi, come la Francia e la Spagna, occorre spostare più avanti il baricentro cronologico, e mentre, alla fine del secolo, un po' dovunque, specie sul terreno dell'erudizione, dell'enciclopedismo sapienziale, della storiografia si innesca un asse metodologico che diverrà costitutivo dell'identità della cultura settecentesca¹.

Un complesso intreccio cronologico che mette in campo, come già sottolineava Raimondi, la contiguità e la sovrapposizione di varie

¹ Rimando a osservazioni che già facevo: Gian Mario Anselmi, *Il tempo ritrovato. Padania e umanesimo tra erudizione e storiografia*, Modena, Mucchi, 1992; Gian Mario Anselmi e Elisa Boldrini, *Galeotto Marzio e il De homine fra umanesimo bolognese ed europeo*, Quaderni degli Annali dell'Istituto Gramsci Emilia Romagna, 3, 1995-96; Gian Mario Anselmi e Alberto Bertoni, *Una geografia letteraria tra Emilia e Romagna*, Bologna, Clueb, 1997. Preziosa guida bibliografica: Andrea Battistini, *L'età barocca*, in Emilio Pasquini (a cura di), *Guida allo studio della letteratura italiana*, Bologna, Il Mulino, 1997, 3, pp. 283-313; id. *Il Barocco*, Roma, Salerno, 2000.

generazioni: un punto di vista antropologico che mai andrebbe sottovalutato.

Ed è ancora una peculiarità antropologica, lo spostarsi dell'attenzione lungo il Seicento sul "vedere", sulla "vista" e sulle conseguenti "astrazioni" geometriche e matematiche che da vita alla scienza moderna (in dialettica conflittuale con il paradigma olfattivo-uditivo a impronta analogica e mitopoietica di più antica storia) e attiva precocemente il campo metaforico dei "lumi" del sapere che così centrale sarà in seguito². Il dibattito sulle origini della modernità, che ha vivacemente acceso negli anni gli studi, va perciò rielaborato al plurale: non c'è una sola modernità, la canonica modernità che è ovvio attestare sullo spartiacque settecentesco della nuova economia industriale e delle rivoluzioni ma più percorsi spezzano legami antichi e classici, su lunghe durate cronologiche. Basti pensare a Machiavelli e Guicciardini per il pensiero politico o a Galilei per la scienza o a Shakespeare per il cuore drammatico della letteratura o alla *Ratio studiorum* dei Gesuiti per il grande aspetto della storia della formazione delle classi dirigenti nonché dei saperi pedagogici *tout-court*. Nella cultura barocca, perciò, e specie lungo alcuni decenni del primo Seicento, si va configurando una forma di modernità indiscutibile seppure particolare, quella che in definitiva ha contribuito a dilatare a dismisura la possibilità di estensione del concetto stesso di "Barocco" se già Guicciardini, il Guicciardini della dissimulazione, della prudenza, della curiosità storiografica vi può essere in qualche modo apparentato (come è implicito in una certa sintesi tra Manierismo e Barocco delineata da Guglielminetti)³. E se oggi noi finiamo coll'accostare, per la travagliata nostra epoca di vertigini, di enciclopedismo affannoso e onnivoro, di rimando di specchi virtuali, la definizione di "postmoderno" con quella di "neobarocco".

Ma le scansioni cronologiche, antropologiche, tematiche procedono di pari passo con peculiarità geografiche ineludibili, quando si pensi, in generale, allo scacchiere della guerra terribile dei Trent'anni, alle due grandi Europe secentesche, quella mediterranea e cattolica e quella settentrionale protestante, cui va aggiunta la identità *sui generis*

² Ezio Raimondi, *Anatomie secentesche*, Pisa, Nistri-Lischi, 1966; id. *I sentieri del lettore*, Vol. II, Bologna, Il Mulino, 1994; id. *Letteratura barocca. Studi sul Seicento italiano*, Firenze, Olschki, 1987; id. (a cura di), *Trattatisti e narratori del Seicento*, Milano- Napoli, Ricchiardi, 1960.

³ Cfr. Marziano Guglielminetti, *Manierismo e Barocco*, in Giorgio Barberi Squarotti (a cura di), *Storia della civiltà letteraria italiana*, Vol. III, Torino, Utet, 1990.

della Francia, il cui Stato (a proposito di modernità) sembra precocemente forgiare una rottura con le dinamiche medievali e rinascimentali (come, da punti di vista diversi, ben avevano colto già Dante e Machiavelli)⁴. Della stessa Italia occorrerebbe delineare un quadro più variegato, se solo si valutasse con attenzione la ricchezza e la specificità delle dinamiche cittadine (ovvero la lunga durata dell'identità italiana come identità di città che oggi riscopriamo del tutto dopo la sostanziale rimozione di Cattaneo dal nostro dibattito per lungo tempo) in relazione alle meccaniche egemoniche dei Regni europei sull'Italia. Le letterature cittadine "al plurale" della nostra tradizione secentesca e barocca stanno emblematicamente a testimoniarlo⁵.

Tutto ciò è, come dire, lo sfondo, lo scenario entro cui collocare ogni riferimento alle cosiddette "istituzioni"⁶.

Fra le quali ovviamente un ruolo centrale occupano, in relazione ai fenomeni letterari, Corti e Chiesa. Delle Corti, emanazione dei grandi poteri monarchici, oggi gli storici moderni ci aiutano a svelare un profilo tutt'altro che schematico: si pensi al concetto di monarchia "federativa" fondata di fatto su patti con Assemblee di stati, di ceti, di città che Maravall ha individuato per la Spagna ma estensibile a molti Stati europei ed italiani⁷. Stati in cui il nucleo assolutistico di matrice monarchica e nobiliare, basato su una gerarchia di valori, di ordini, di stati sociali cementati dal senso dell'onore e del prestigio pretendono un ruolo preminente delle *humanae litterae*, che danno appunto *status* e onore ma configurano anche un laico e articolato apprendistato del saggio, secondo un percorso di lunga durata a radici umanistiche e rinascimentali⁸. In tali contesti storici sopravvivenze e innovazioni convivono ed è evidente, più di quanto non si sostenesse nel passato,

⁴ Interessante punto di partenza è in: Mario Rosa e Marcello Verga, *Storia dell'Età Moderna. 1450-1815*, Milano, Bruno Mondadori, 1998. Così come è essenziale, fin dalle prime battute di questo intervento, il ricorso alle grandi ricerche di Fernand Braudel.

⁵ Cfr. L'interessante mappa che emerge da Alberto Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana. Storia e geografia. II, 2. L'età moderna*, Torino, Einaudi, 1988.

⁶ Cfr. Alberto Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana, I, Il letterato e le istituzioni*, Torino, Einaudi, 1982.

⁷ José Antonio Maravall, *Poder, honor y élites en el siglo XVII*, Madrid 1979 (*Potere, onore, élites nella Spagna del Secolo d'oro*, trad. it. di Maria Ludovica Nasalli-Rocca di Corneliano, Bologna, Il Mulino, 1984).

⁸ Già ne ho parlato altrove: Gian Mario Anselmi, *La saggezza della letteratura*, Milano, Bruno Mondadori, 1998.

la forte pluralità di committenze e di luoghi di produzione dei saperi, non riconducibili a un unico modello di Corte (ogni Corte ha una sua identità) in una prospettiva vasta di referenti (ceti, singole famiglie, oligarchie, città) e perciò stesso anche di pubblici. Per l'Italia in particolare va rammentato quanto in precedenza richiamavamo circa le dinamiche cittadine rispetto alle forze egemoniche⁹. I generi letterari si collocano in questo caleidoscopio di punti di rifrazione, che, a ben pensarci, è cifra precipua della cultura barocca: tra plurimi punti di produzione, affermarsi dei teatri a intensa frequenza di spettatori (Venezia e Londra in primo piano), sviluppo della stampa ci balza innanzi uno scenario di "pubblici" ragguardevole per ampiezza e anche per complessa matrice sociale. Dalla poesia per musica al teatro alla letteratura dialettale anche in Italia è ben percepibile un fenomeno di questa portata, specie a guardare ad alcuni centri emblematici come Milano, Bologna, Venezia, Roma e Napoli¹⁰.

La stessa grande letteratura d'utopia, entro il cui sistema andrebbe letta una parte consistente di moltissima produzione bucolica-pastorale (un nuovo genere che rinasce in Italia nel Trecento e ancora nel Settecento con l'*Arcadia* rinnova i suoi fasti in Italia), ben si comprende come ricerca dell'altrove, come speculare opposizione a valori politici, sociali e religiosi che, plurimi nell'articolazione, si saldano a piramide nei blocchi oligarchici dominanti, coesi da una pratica pattizia che esclude ogni possibile "alterità". L'alterità si configura perciò radicale ed estrema, sia come semplice fuga dalle contraddizioni della quotidianità (la poesia bucolica appunto o certo teatro) sia come delineazione di mondi utopici o ideali (Bruno e Campanella o Spinoza) sia come sofisticata dissimulazione della propria autentica natura (Accetto).

Non si pensi poi che la Chiesa cattolica, apostolica, romana (ovvero tridentina), apparentemente così tetragona e inflessibile nelle sue procedure, sfugga a questa mobilità di prospettive precipua della cultura barocca e del suo "secolo": del resto già Raimondi ed Asor Rosa, fra gli altri, hanno da tempo invitato a guardare a fondo nelle dinamiche della cultura e della letteratura della Controriforma¹¹. Oggi il recente

⁹ Ma è lo stesso quadro europeo che pretende ormai disamine articolate a partire dalle identità delle città. Cfr. ora l'ampio e fondamentale lavoro di Marino Berengo, *L'Europa delle città*, Torino, Einaudi, 1999.

¹⁰ Cfr. nota 5 ed inoltre: Franco Brioschi e Costanzo Di Girolamo, *Manuale di letteratura italiana*, vol. 2, Torino, Bollati Boringhieri, 1994.

¹¹ Cfr. per Raimondi nota 2) ed inoltre: Alberto Asor Rosa, *La cultura della*

e ricchissimo volume di Adriano Prosperi sul Tribunale dell'Inquisizione che è al tempo stesso un originale contributo alla definizione di radici non scontate di certa identità del nostro Paese, apre spartiti non consueti sulle dinamiche interne alle procedure della Chiesa tridentina: esemplare il modo con cui è mostrato il diverso procedere e posizionarsi dei Domenicani e dei Gesuiti¹².

La Chiesa, in tutte le sue "istituzioni", diviene perciò luogo sfaccettato di produzione dei saperi ed essa stessa contribuisce ad articolare in modo complesso e ampio gli ambiti dei pubblici e della ricezione.

Se i vari vescovi svolgono un ruolo primario per tutto ciò, è indubbio che ai Gesuiti appartiene un primato di vivacità organizzativa e di proposta culturale, fortemente ancorato all'apprendistato e al disciplinamento, che segna un puntoforte di innovazione, non foss'altro per l'ampiezza e, in essa, della varietà, delle articolazioni (ovvero una sorta di vera internazionale della cultura cattolica, e delle connesse pratiche letterarie, dal Messico alla Cina, e qui è bene rammentare la esperienza di un Matteo Ricci, all'interno di quell'infaticabile e sapiente espansione missionaria che il Bartoli ci ha efficacemente testimoniato in un'opera letteraria e storiografica a plurimo intreccio di generi e tecniche peculiari della cultura barocca)¹³.

La vocazione pedagogica dei Gesuiti, l'indubbia novità della *Ratio Studiorum*, l'esemplare modello di "pratiche di governo" rappresentato dai loro collegi, luogo di produzione e riproduzione dei saperi nonché specifica palestra di sofisticate procedure politiche inerenti al controllo, al consenso, al governo di sé e degli altri, scuotono oggettivamente le istituzioni (altro versante del nostro percorso) tradizionalmente vocate alla formazione, le Università innanzitutto¹⁴. E se a

controriforma, Bari, Laterza, 1974. Un utile e originale approccio alla cultura della controriforma su crinali pluridisciplinari è in: Walter Moretti (a cura di), *Torquato Tasso e l'Università*, Firenze, Olschki, 1997.

¹² Adriano Prosperi, *Tribunali della coscienza. Inquisitori, confessori, missionari*, Torino, Einaudi, 1996.

¹³ Per un primo inquadramento: Gian Paolo Brizzi (a cura di), *La "ratio studiorum". Modelli culturali e pratiche educative dei Gesuiti in Italia tra Cinquecento e Seicento*, Roma, Bulzoni, 1981. Per il Bartoli utile rinviare agli studi di Bruno Basile, tra cui *"Dell'uomo di lettere difeso ed emendato" di Daniello Bartoli* in Alberto Asor Rosa (a cura di), *Letteratura italiana. Le opere, II*, Torino, Einaudi, 1993.

¹⁴ Cfr. quanto argomentavo su ciò nel volume a cura di Brizzi citato alla nota

volte l'intreccio fra Gesuiti e insegnamenti universitari si attua, altre volte ciò non è e alcune Università mantengono una propria orgogliosa autonomia di ricerca e riflessione, anche all'interno della stessa egemonia tridentina: così alcune sedi universitarie contribuiscono a marcare particolari coordinate culturali. In Italia, ad esempio, il caso di Bologna è macroscopico ma casi simili possono essere rintracciati in tutta Europa¹⁵. Non v'è dubbio che da molto tempo, fin dall'epoca umanistica, soprattutto in Italia, un'altra "istituzione" si era consolidata sul terreno a cavallo tra dibattito culturale, produzione dei saperi, formazione di nuovi pubblici, in concorrenza esplicita con le istituzioni tradizionali: parliamo ovviamente delle Accademie. L'ampiezza delle loro articolazioni e la stessa "geografia" della loro diffusione sono state ben indagate e altre ricerche stanno portando sempre più alla luce funzioni, ruoli, dibattiti interni¹⁶.

Non c'è dubbio che la produzione barocca italiana sia fortemente intrecciata al tessuto delle Accademie, giacché non si ha quasi letterato che non sia membro di qualche Accademia. Anche nelle Accademie che si affermeranno come palestra dei nuovi saperi scientifici la pratica letteraria ed ermeneutica sui testi manterrà un ruolo non secondario. Se si guarda perciò all'Italia barocca certo impressiona la mappa che è possibile delineare circa i luoghi di produzione e fruizione dei saperi: cenacoli cortigiani e patrizi, collegi gesuiti, sedi vescovili, Accademie, Università. Le pratiche letterarie, il primato della saggezza della letteratura, percorso, questo, di lunga durata nella nostra tradizione¹⁷, legano le varie esperienze ma in esse, e specie nelle Accademie, si manifesta un peculiare campo di saperi, un complessivo abito gnoseologico che non è azzardato ricondurre al grande enciclopedismo letterario ed erudito insieme, onnivoro ma non statico che davvero è come un altro modo per delineare il "secolo lungo" di Braudel. L'enciclopedismo a matrice umanistica (dal Biondo al Galeotto Marzio al Poliziano al Beroaldo e al Bocchi), fortemente radicato, fino quasi a divenirne un emblematico segno, nella cultura lette-

precedente e inoltre: Paolo Prodi (a cura di), *Disciplina dell'anima, disciplina del corpo e disciplina della società tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1994.

¹⁵ Cfr. nota 1 ed inoltre: Gian Mario Anselmi, *Le frontiere degli umanisti*, Bologna, Clueb, 1988. Vedi inoltre quanto citato più avanti alla nota 19)

¹⁶ Ne fornisce un utilissimo quadro Amedeo Quondam nel volume citato alla nota 6), che opera anche un punto bibliografico esauriente.

¹⁷ Cfr. nota 8.

riaria e filosofica rinascimentale italiana ed europea (Daniele Barbaro), nutrito alla linfa dell'arte del commento ai testi e dell'impresistica segna la cultura barocca e tanti suoi protagonisti e senza di esso sarebbe difficile spiegare la pluralità, la ricchezza e anche l'innovazione dello stesso enciclopedismo settecentesco¹⁸. L'enciclopedia dei saperi, insomma, si afferma come una sorta di abito mentale, di luogo metodologico, di tassonomica sotto il segno dell'architettura di ciò che è lo scibile esistente ma anche di apertura metodica a quei nuovi assetti disciplinari, che è insita in vari ambiti di ricerca: la *curiositas* umanistica e l'enciclopedismo letterario cinquecentesco ne hanno forgiata una peculiarità indiscutibile. Il sapere enciclopedico è, perciò, una sorta di istituzione con cui fare i conti e in cui architettura, arti figurative, esegesi emblematica dei classici, filologia, generi letterari e filosofici trovano un significativo precipitato, che accomuna Italia e Europa per più di tre secoli¹⁹. Ovvero, ancora una volta, vanno rivisitate tradizionali periodizzazioni e scansioni cronologiche a seconda del punto di osservazione da cui ci si vuole porre: il percorso del letterato come "savio" e della connessa architettura enciclopedica dei saperi ne sono un esempio evidente. Lo stesso gusto tassonomico, onnivoro e però continuamente "curioso", laicamente curioso (e si pensi a un Tommaso Garzoni), di tanta scienza secentesca (matematica, fisica, astronomica, geografica, naturalistica) non può che essere legato a quel percorso e con esso si misurano scuole, accademie, università, in un intreccio di istituzioni, fra le quali la pratica letteraria assume sempre un ruolo, come dire, eminente e paradigmatico²⁰.

¹⁸ Cfr. nota 1. Per esplicitare queste direttrici sono lavori eccellenti: Annarita Angelini, *Sapienza Prudenza Eroica virtù. Il mediamondo di Daniele Barbaro*, Firenze, Olschki, 1999; Loredana Chines, *La parola degli antichi. Umanesimo emiliano tra scuola e poesia*, Roma, Carocci, 1998; Lucia Rodler, *Una fabbrica barocca*, Bologna, Il Mulino, 1996; tutti volumi ricchi di importanti apparati bibliografici.

¹⁹ Vedi ora: Walter Tega (a cura di), *Le origini della modernità*; I: *Linguaggi e saperi tra XV e XVI secolo*; II: *Linguaggi e saperi nel XVII secolo*, Firenze, Olschki, 1998-1999. Ma già: Luisa Avellini, Andrea Cristiani, Angela De Benedictis (a cura di), *Sapere e potere. Discipline, Dispute e professioni nell'Università medievale e moderna*, 3 voll., Bologna, ISB, 1990.

²⁰ Interessante è il punto che si opera in: Giovanni Baffetti (a cura di), *Letteratura e orizzonti scientifici*, Bologna, Il Mulino, 1997. Sui rapporti tra letteratura e scienza molteplici e importanti gli studi di Andrea Battistini (si veda la curatela del Sidereus Nuncius di Galilei, Venezia, Marsilio, 1997) e di Ezio Raimondi (vedi

La letteratura, nelle sue stesse “istituzioni”, in particolare i generi, si va combinando entro tale quadro, sicché, accanto al consolidarsi di strutture tradizionali, non v'è dubbio che l'epoca barocca squaderni le potenzialità della sperimentazione a cominciare proprio dai generi più consolidati eppure rivisitati con forti innovazioni sia formali che tematiche: il caso della lirica e del teatro è emblematico. E non casualmente, nei territori che si vanno dispiegando, si fa strada (fin dalla Spagna cinquecentesca), il genere narrativo nuovo per eccellenza, il romanzo, che così tanto rilievo assumerà nell'epoca moderna²¹. Cresce l'affermazione delle lingue letterarie nazionali a scapito del latino e si infittiscono le traduzioni: i classici italiani conoscono così, in quest'epoca, la massima diffusione in Europa, tanto da poter affermare che lo studio della ricezione della letteratura italiana costringe ormai in modo ineludibile a parlare sempre più di letteratura italiana ed europea, almeno dal Seicento, come di un nesso inscindibile e biunivoco. Ovvero è del tutto astratto anche parlare di letteratura europea se non si mette in campo il peso che la ricezione e la fortuna dei nostri maggiori classici e dell'intera nostra tradizione letteraria esercitò in tutta Europa²². Questo fertile “dialogo” ci aiuta a comprendere come, grazie alla circolazione vasta dei codici letterari, anche nel campo scientifico, da Ulisse Aldrovandi a Galilei per giungere all'Accademia del Marsili, si mantenga alto un metodo di confronto culturale e di apertura dialogica a livello europeo che riesce a superare quelle barriere che il conformismo più rigido di certa cultura tridentina avrebbe voluto frapporre. E non a caso, fra i protagonisti della nuova stagione scientifica, occupano a volte una posizione non secondaria alcuni gesuiti stessi²³.

nota 2); così come è da vedere l'edizione degli *Scienziati del Seicento* per la Ricciardi curata da Maria Luisa Altieri Biagi e Bruno Basile, Milano-Napoli, 1980. A Paolo Cherchi e a Beatrice Collina si devono poi molteplici contributi ed edizioni dell'opera singolare e importante di Tommaso Garzoni.

²¹ È bene farsi guidare dai decisivi studi di Francesco Rico, fino alla sua recente e fondamentale edizione critica del Don Chisciotte, Barcellona 1998. Altrettanto può dirsi per gli studi di Maraval, Asor Rosa e Raimondi. Inoltre vedi: Gian Mario Anselmi (a cura di), *Dal primato alla scacco. I modelli narrativi italiani tra Trecento e Seicento*, Roma, Carocci, 1998. Per la mappa dei generi sempre indispensabile partire da Franco Brioschi e Costanzo Di Girolamo, *Manuale...*, cit.

²² Spunti metodici interessanti per affrontare quest'ottica comparatistica ed interdisciplinare offrono: Armando Gnisci (a cura di), *Introduzione alla letteratura comparata*, Milano, Bruno Mondadori, 1999 e Piero Boitani, *Il genio di migliorare un'invenzione, Transizioni letterarie*, Bologna, Il Mulino, 1999.

²³ Cfr. nota 1 e 20. E inoltre: Francesco Lana Terzi, *Prodromo all'arte maestra*,

Sapere enciclopedico e sapere letterario concorrono infine a formare l'impasto di cui si materia la storiografia, istituzione principe fra i saperi barocchi, genere atto, per un verso, a coniugare erudizione con eccellenza letteraria e, per l'altro, a definire quadri di riferimento e di identità decisiva per gli stati, le oligarchie, le città.

La grande importanza che i generi storiografici vanno assumendo lungo il Seicento, fino a sperimentare, verso la fine del secolo, quelle procedure che tanto peso eserciteranno sulla cultura settecentesca e in Italia in particolare sul Muratori, segna un passaggio importante nei paradigmi conoscitivi moderni²⁴.

La storia assume un ruolo che va ben oltre l'esemplarità di matrice ciceroniana: il filone politico e polemistico di origine machiavelliana e guicciardiniana non si spegne affatto e produce, da Sarpi a Giannone, opere di grande rilevanza e sostanzialmente atte a decostruire i modelli dominanti e omologati di ricostruzione del passato e dei poteri in essere. Ma soprattutto il filone erudito e antiquario, che ha nel Quattrocento e nel Biondo una robusta radice, conosce una vasta diffusione secentesca a più livelli e con interpreti di grande acribia: le biografie, le storie delle città, le storie religiose non solo si aprono a orizzonti europei di riferimento, a una consapevolezza piena della dilatata geografia del modo ma mettono in campo sofisticate procedure filologiche, ermeneutiche, antiquarie, intrecciando un costante dialogo con quel paradigma sapienziale-enciclopedico che prima richiamavamo: Baronio, Sforza Pallavicino, Mascardi, Bartoli, Malvezzi sono solo le punte più evidenti di un panorama vasto e variegato. Le stesse opere dei polemisti e controversisti come Sarpi fanno ampio uso di un bagaglio erudito e documentario del tutto sconosciuto, in passato, su questo versante storiografico (Guicciardini aveva dispiegato per primo le enormi potenzialità che l'uso politico della storia, connesso però ad un attento scrutinio del materiale documentario a disposizione, consente).

Nell'esperienza storiografica l'*institutio* per eccellenza delle pro-

a cura di Andrea Battistini, Milano, Longanesi, 1977; Giovanni Baffetti, *Retorica e scienza. Cultura gesuitica e seicento italiano*, Bologna, Il Mulino, 1997; Id., *L'enciclopedia matematica dei gesuiti*, in Walter Tega (a cura di), *Le origini della modernità*, I, cit. pp. 81-102.

²⁴ Vedi: Sergio Bertelli, *Ribelli, libertini e ortodossi nella storiografia barocca*, Firenze, La nuova Italia, 1973; Alberto Tenenti, *Credenze, ideologie, libertinismi tra medioevo ed età moderna*, Bologna, Il Mulino, 1978.

cedure stilistiche e letterarie, ovvero la retorica, trova un peculiare terreno di affermazione e sperimentazione (specie per ciò che concerne l'*elocutio* e la *dispositio*): con il richiamo alla centralità delle procedure retoriche per tutti gli ambiti finora attraversati è bene concludere. L'arte retorica (e in Italia il Tesaurus ne ha, a partire dall'*inventio* e dal campo della metafora esemplarmente delineato identità e ruolo) non diviene solo cifra precipua dell'acutezza barocca, versante ingegnoso dell'arte letteraria (fin dal tardo Cinquecento e dal primo Seicento specie in Inghilterra, Italia e Spagna) ma si accampa come metodo procedurale indispensabile all'interno tanto delle architetture enciclopediche come delle dimostrazioni filosofiche e scientifiche²⁵. Alle origini della modernità il cuore dei saperi si bilancia fra questi cardini, sillabando una saggezza retorica forgiata al fuoco della secolare tradizione letteraria che è al tempo stesso segno inconfondibile della cultura barocca europea e identità di un lungo percorso della tradizione italiana.

²⁵ Sempre indispensabile partire da Andrea Battistini e Ezio Raimondi, *Le figure della retorica. Una storia letteraria italiana*, Torino, Einaudi, 1990 e già prima da Marc Fumaroli, *L'Età dell'eloquenza*, Milano, Adelphi, 2002 (ed. francese 1980).

GIORGIO BÁRBERI SQUAROTTI

MORTE E RINASCITA DEL FALCONE: *DECAMERON*, NOVELLA IX, GIORNATA V*

La novella nona della quinta giornata del *Decameron*, “nella quale, sotto il reggimento di Fiammetta, si ragiona di ciò che alcuno amante, dopo alcuni fieri o sventurati accidenti, felicemente avvenisse”, ha come protagonista Federigo degli Alberighi, che “ama e non è amato, e in cortesia spendendo si consuma e rimangli un sol falcone”. È uno dei casi particolari del lieto fine, cioè di un fondamentale schema narrativo, che il Boccaccio già tratta nella seconda giornata. Ma c'è un punto di vista molto diverso nel raccontare, a opera di Fiammetta, la vicenda di Federigo degli Alberighi rispetto alle altre esemplificazioni del lieto fine nel *Decameron*, e proprio la narratrice spiega il significato esemplare della novella che intende raccontare:

Io, carissime donne, da una novella simile in parte alla precedente il farò volentieri, non acciò solamente conosciate quanto la vostra vaghezza possa ne' cuor gentili, ma perché apprendiate d'essere voi medesime, dove vi conviene, donatrici de' vostri guiderdoni senza lasciarne sempre esser la fortuna guidatrice, la qual non discretamente ma, come s'aviene, smoderatamente il più delle volte dona.

* Più specificamente faccio riferimento, per l'interpretazione della novella di Federigo degli Alberighi, a G. Getto, *Vite di forme e forme di vita nel "Decameron"*, Torino, Petrini, 1966; J.B. Layman, *Eloquence of Pattern in Boccaccio's Tale of the Falcon*, in “*Italica*”, XLVI, 1969; V. Branca, *Boccaccio medievale*, III Ed., Firenze, Sansoni, 1970; AA.VV., *Sulla giornata V del "Decameron"*, “*Studi sul Boccaccio*”, VII, 1973; C. Imbert, *Le symbolisme du faucon dans la nouvelle 9 de la V journée du "Decameron"*, in “*Revue des Etudes Italiennes*”, XX, 1974; F. Bruni, *Boccaccio: l'invenzione della letteratura mezzana*, Bologna, Il Mulino, 1990; A. Gagliardi, *Giovanni Boccaccio poeta, filosofo, averroista*, Rubettino, Soveria Mannelli, 1999; E.L. Giusti, *Dall'amore cortese alla comprensione: il viaggio ideologico di Giovanni Boccaccio dalla "Caccia di Diana" al "Decameron"*, Milano, LED, 1999; L. Surdich, *Boccaccio*, Roma-Bari, Laterza, 2001.

La novella precedente, che Fiammetta cita, è quella di Nastagio degli Onesti, che è un clamoroso e drammatico esempio di punizione infernale della donna che ha portato sé e l'uomo di lei innamorato alla dannazione eterna, proprio per non aver voluto accettare l'amore di lui, portandolo, per la sua disperazione, alla rovina spirituale. La novella di Federigo degli Alberighi è molto meno drammatica, ma la situazione è analoga, tenuto conto che la donna amata da Nastagio, dopo aver assistito alla caccia infernale, accetta di amarlo, e il lieto fine nell'ambito delle questioni d'amore si attua pienamente.

Ma Fiammetta precisa che l'*exemplum* di Federigo deve valere a che le donne sappiano valutare e scegliere con lucidità e con chiarezza gli uomini a cui concedere il loro amore, quando essi ne siano degnamente innamorati; e contrappone a questa saviezza dell'animo la Fortuna, che induca "smoderatamente" una donna a donare il proprio amore a un uomo che non lo merita o non se ne cura, oppure a non curarsi di una persona invece degna e fedelmente innamorata, lasciandosi guidare dal caso. Fiammetta, insomma, spiega quali siano i limiti della Fortuna in amore, là dove tanto può, invece, nei pratici, concreti casi mondani, quali sono i viaggi, il mercare, la vita cittadina, ecc., come dimostrano le novelle della seconda giornata. In amore le donne non devono lasciar guidare dalla Fortuna, che sembra non sapere e non capire presso che nulla in faccende d'amore; e proprio per questo le donne compiono tanti errori, e ne sono vittime uomini innamorati e non remunerati, pur essendo degni, da donne che li spregiano per capriccio o per testardaggine o per vanità. La Fortuna, in amore, può portare a gravi errori: da parte delle donne ci vogliono, al contrario, avvedutezza, buon giudizio, misura.

La novella di Federico degli Alberighi è stata sempre giudicata come una di quelle tipica ambientazione cortese, di alto livello spirituale e di comportamento e di straordinaria finezza d'animo. Il protagonista ha, per questo, la necessità di una presentazione particolarmente accurata e nobilitata:

Dovete... sapere che Coppo di Borghese Domenichi, il quale fu nella nostra città, e forse ancora è, uomo di grande e di reverenda autorità ne' di nostri, e per costumi e per virtù molto più che per nobiltà di sangue chiarissimo e degno d'eterna fama, essendo già d'anni pieno,... era usato di dire... che in Firenze fu già un giovane chiamato Federigo di messer Alberighi, in opere d'arme e in cortesia pregiato sopra ogni altro donzel di Toscana.

Il solenne discorso di Fiammetta rallenta l'inizio della novella, in modo che l'*exemplum* sia rilevato e garantito da un personaggio tanto

reverendo e autorevole, quale è il famoso Coppo di Borghese Domenichi tanto celebrato dalla narratrice. In questo modo, è esaltato il valore di Alberigo, in modo da rilevare quanto più è possibile l'errore pervicace di monna Giovanna, che non guarda per nulla alla nobiltà, all'audacia, alle tante capacità di Alberigo che tanto la ama e la riverisce, facendo di tutto per piacergli. È l'efficace contrapposizione fra le virtù di un uomo come Alberigo e l'indifferenza insensata di monna Giovanna. Il valore di Alberigo dovrebbe di per sé guadagnarsi l'amore di Giovanna, e invece così non è. L'amore può essere, come Fiammetta intende dimostrare, contraddittorio; e di qui derivano le pene e gli affanni più profondi e dolorosi del cuore, ma anche le rovine delle persone più valorose. La descrizione delle virtù morali di Alberigo rimanda alla famosa commemorazione del perduto valore della società cortese che Fulgieri di Calboli pronuncia davanti a Dante e a Virgilio nel canto XIV del *Paradiso* dantesco: "Le donne e i cavalier, gli affanni e gli agi / che ne 'nvogliava Amore e Cortesia". Alberigo era "in opera d'arme e in cortesia pregiato sopra ogni altro donzel di Toscana".

È un modello di valore cortese, garantito come tale da un altro personaggio di suprema virtù cortese, quale è Coppo Domenichi. Ma Fiammetta dice che nella società moderna gentilezza e cortesia non bastano, come invece accadeva nel tempo che Dante rievoca, per garantirsi e conquistarsi l'amore di una donna della stessa nobiltà e virtù. Dice Fiammetta:

Io quale sì come il più de' gentili uomini avviene, d'una gentil donna chiamata monna Giovanna s'innamorò, ne' suoi tempi tenuta delle più belle donne e delle più leggiadre che in Firenze fossero; e acciò che egli l'amor di lei conquistar potesse, giostrava, armeggiava, faceva feste e donava, e il suo senza alcun ritegno spendeva; ma ella, non meno onesta che bella, niente di queste cose per lei fatte né di colui si curava che le faceva.

È, in fondo, un'altra citazione celata di una sentenza dantesca, con specifico riferimento alle regole del modo cortese: "Amor che a nullo amato amor perdona" (*Inf.*, V, 103). Fra Alberigo e Giovanna accade esattamente l'opposto. L'amore di Federigo non comporta nessuna corrispondenza in Giovanna: è un caso esemplare di amore appassionato a cui consegue il disamore assoluto. È l'impostazione fondamentale della novella: in un ambito cortese, la conseguenza è l'eccesso delle offerte di omaggio e di doni da parte dell'innamorato e la sempre più radicale negazione da parte della donna, che è anch'ella di

superiore virtù, sia perché è bellissima, sia perché è gentile, sia perché è onesta.

A esemplificazione dei casi di disamore, ma in una condizione clamorosamente opposta, si pensi alla vicenda di Guccio Imbratta, il fante di frate Cipolla della novella decima della sesta giornata, che (anch'egli come Federigo) fa di tutto per conquistarsi l'amore di una fante dell'oste di Certaldo dove alberga il frate per l'annuale omelia che ha la consuetudine di recitare in chiesa, nel mese d'agosto. Guccio è, come racconta frate Cipolla "tardo, sugliardo e bugiardo; negligente, disubidente e maldicente; trascutato, smemorato e scostumato", mentre Nuta, di cui è innamorato, è "grassa e grossa e piccola e mal fatta, con un paio di poppe che parean due ceston da letame e con un viso che pareva de' Baronci, tutta sudata, unta e affumicata". Sono i due perfetti esempi di negazione assoluta della cortesia e della virtù dell'animo così come della bellezza e della leggiadria: ma il risultato del disamore è uguale a quello di Alberigo nei confronti di Giovanna. Guccio Imbratta fa le più spopositare promesse a Nuta perché lo ami, ma senza nessun risultato: "Le quali cose quantunque molto affettuosamente le dicesse, tutte in vento convertite, come le più delle sue imprese facevano, tornarono in niente". Le fanfaluche che Guccio dice per convincere d'amore Nuta sono esattamente lo stesso, al livello più basso e volgare, di cui quel che, a livello sublime, opera Alberigo nei confronti di Monna Giovanna. Si tratta, appunto, di esempi perfetti di disamore. Nell'ambito del *Decameron* il livello basso e volgare fa contrasto con il livello più alto: ma, in entrambi i casi, si tratta di lezioni sulle vicende e sui comportamenti degli uomini, e quelle di Guccio Imbratta e di Nuta per un verso, di Alberigo e di Giovanna per l'altro, servono a chiarire efficacemente come le cose d'amore vadano nel mondo, analogamente nel fante di frate Cipolla e nel virtuoso e nobilissimo e pregiato giovane modello del valore di cortesia e uomo d'arme. Sia le chiacchiere di Guccio per sedurre la Nuta, sia tutte le azioni virtuose che Federigo compie per ottenere l'amore di Giovanna, sono vane quando vince il disamore nelle donne, si tratti di una serva orribile di aspetto come di una donna che è fra le più belle e leggiadre di Firenze.

Non si dimentichi che l'amore che Federigo cerca di ottenere da Giovanna risponde perfettamente alle regole della società cortese: Giovanna è sposata, e l'amore non può che essere richiesto e ottenuto al di fuori del matrimonio, e non comporta affatto il tradimento e l'adulterio. Tutta la vicenda di Federigo segue il canone cortese. Ma la narrazione conduce ad altro, nell'ambito del *Decameron*, che è al

di là del mondo cortese, anche se ancora tanto spazio occupa e commemora o ricorda, l'amore non soltanto può "perdonare" l'amante e non convincere di necessità l'amato, ma può portare non alla morte, come Paolo e Francesca, ma alla rovina economica:

Spendendo adunque Federigo oltre a ogni suo potere molto e niente acquistando, sì come di leggiere adiviene, le ricchezze mancarono e esso rimase povero, senza altra cosa che un poderetto piccolo essergli rimasto, delle rendite del quale strettissimamente vivea.

Virtù e cortesia non bastano più in se stesse, come nel mondo nobiliare; e tutte le dimostrazioni di valore e di grazia agli occhi di Giovanna e le feste hanno per conseguenza pratica il rapido impoverimento di Federigo fino alla miseria, là dove, nel mondo cortese, il denaro non ha nessun luogo, non è neppure citabile, e gli agi e le manifestazioni di cortesia possono accadere sempre, senza fine, finché esiste tale società eletta e utopicamente perfetta. Federigo è un esempio mirabile di virtù cortesi, ma il suo amore perduto e vano ha conseguenze rovinose per lui: la povertà, con la fine di tanta leggiadria, di tanto sfoggio di doni, di feste, di giostre, la possibilità di vivere secondo i costumi cortesi ormai non sono il privilegio ideale e astratto, ma comporta il danno concreto della miseria e il fallimento dello stesso pregio cortese di cui, prima dell'impoverimento, Federigo era diventato modello per tutta la Toscana. La sua virtù cortese, quando ha perduto tutti i suoi beni, viene subito dimenticata, scompare, tanto è vero che egli deve coltivare, per vivere, l'unico bene materiale che gli è rimasto, cioè un "poderetto piccolo"; e nessuno più si ricorda di lui, neppure la dona che ha tanto amato, almeno finché Giovanna non viene a villeggiare in una possessione che ha in un contado, vicino al poderetto di Federigo.

Le virtù cortesi finiscono ad apparire come uno sfoggio vano a confronto con la povertà: e sono inutili anche nell'ambito amoroso, poiché l'amore appassionato, che Federigo nutre per Giovanna, non comporta affatto il ricambio da parte della donna, che rimane del tutto indifferente alle manifestazioni grandiose di lui. È la dimostrazione del fallimento, nel concreto, della recita delle virtù cortesi. Gli eventi della vita, al contrario delle manifestazioni delle virtù cortesi, determinano il nuovo incontro fra Federigo e Giovanna: non il mutamento interiore della donna, non il riconoscimento, in lei dell'amore di Federigo, dopo la morte del marito, che toglierebbe ogni ragione di ritegno morale, ma una questione puramente occasionale, che è la vicinanza durante la villeggiatura in contado:

Ora avvenne un dì che, essendo così Federigo divenuto allo stremo, che il marito di monna Giovanna infermò, e veggendosi alla morte venire, fece testamento; e essendo ricchissimo, in quello lasciò suo erede un suo figliuolo già grandicello e appresso questo, avendo molto amata monna Giovanna, lei, se avvenisse che il figliuolo senza erede legittimo morisse, suo erede sostituì; e morisse. Rimasa adunque vedova monna Giovanna, come usanza è delle nostre donne, l'anno di state con questo suo figliuolo se n'andava in contado a una sua possessione assai vicina a quella di Federigo.

Il nuovo incontro fra Federigo e Giovanna è puramente materiale, ma vale anche a rilevare meglio la condizione ormai radicalmente opposta di un povero che vive molto stentatamente e della donna che da ricca era diventata spropositatamente ricca dopo la morte del marito. Fiammetta rileva ulteriormente la contrapposizione fra l'ambito cortese, in cui è vissuto Federigo finché non è diventato poverissimo proprio a causa dei suoi eccessi di doni e di feste in onore della donna vanamente amata, e la situazione di Giovanna ricca da sempre e da vedova diventata ora ricchissima. Il fatto non è affatto l'occasione di avvicinamento fra i due protagonisti: la novella boccacciana non ha nulla a che vedere con il sentimento, con il patetico, con il banale lieto fine romantico. Interessa, invece, il confronto fra la vanità di Federigo, che non conquista la donna amata e si riduce in miseria, e la saviezza di Giovanna, insieme con l'intervento della Fortuna (non quella di cui parla Fiammetta nella premessa della novella) che fa morire al momento giusto il marito, lasciandola con il figlio "grandicello", perché la vicenza possa riaprirsi, ma nella prospettiva del tutto opposta rispetto a quella iniziale di ambito cortese.

Oltre al poderetto, Federigo ha conservato un ultimo bene che gli è rimasto e che gli è particolarmente caro: aveva soltanto "un suo poderetto piccolo... e oltre a questo un suo falcone de' miglior del mondo". Federigo ha perso presso che tutto, ma ha voluto conservare il falcone straordinario: che, allora, merita qualche attenzione in sé, non solo come ulteriore tramite della vicenda, ma in sé come emblema e significazione. Il falcone è, anzitutto e nel modo più agevolmente rilevabile, l'emblema del valore cortese. Soltanto chi partecipa delle virtù e del potere cortese può possedere un falcone; e per dimostrare che la povertà non toglie l'altezza del suo animo e delle sue condizioni cortesie, Federigo conserva, a malgrado del fatto di essere in estreme ristrettezze da avere ben poco da mangiare, il falcone, che avrebbe potuto agevolmente vendere, per rendere un poco migliori le sue condizioni. Il simbolo del valore cortese non si può vendere: è

tutto quanto gli resta per dimostrare la sua nobiltà. Ma c'è qualcosa d'altro, a proposito del falcone, che è anche la metafora della forza sessuale, così frequente nella letteratura "comica", così come tutti gli altri tipi di uccelli, ma con il supremo privilegio del falcone, che è di per sé nobile, potente, coraggioso, sicuro cacciatore di altri e minori uccelli, che sono, allora, metafore delle donne cacciate dall'uomo di alta condizione sociale e di grande robustezza fisica. A Federigo rimane il falcone, allora, come l'emblema, anche, del suo desiderio amoroso. Non è riuscito a conquistare Giovanna che ha tanto amato, ma ha ancora intatta la sua possanza fisica, come l'esempio della condizione cortese. È una virtù che ormai non gli serve a nulla, visto che non può più aspirare all'amore di Giovanna, anche se ora è libera, perché vedova, essendosi egli ridotto in miseria; e la povertà comporta, come Dante fa dire a Cacciaguida in *Par.*, XVII, 58-60, l'accusa di colpevolezza, di demerito, di inettitudine. Il falcone gli rimane: è pur stato sempre uno dei donzelli migliori e più noti della Toscana, e l'uccello lo dimostra, e gli resta ugualmente l'altro emblema della forza fisica, concretata nella metafora sessuale che il falcone è.

La novella raccontata da Fiammetta, come accade così frequentemente nel *Decameron*, ha almeno due facce: quella legata con la tradizione cortese, e si svolge in un ambito elevato, e l'altro aspetto della vita, quello materiale, fisico, che riguarda l'aspetto economico dei comportamenti e, allora, anche quello corporeo, dell'amore sessuale, accanto a quello celebrato nell'ambito cortese (e ancora Dante ne è il migliore esempio: l'amore cortese di Francesca e Paolo, che stinge nel rapporto fisico). La vicenda di Federigo ha un ulteriore sviluppo, in forza dell'interporsi del figlio di Giovanna fra l'uomo e la vedova:

Avvenne che questo garzoncello s'incominciò a domesticare con Federigo e a dilettersi d'uccelli e di cani; e avendo veduto molte volte il falcone di Federigo volare e stranamente piacendogli, forte desiderava d'averlo, ma pure non s'attentava di domandarlo, veggendolo a lui esser cotanto caro.

Tale variazione narrativa nella canonica struttura del lieto fine in questioni d'amore è la novità originalissima della vicenda. Non è possibile passare rapidamente, se la narrazione non vuole essere troppo banale e scontata, dalla negazione d'amore di Giovanni all'accettazione, dalla caduta di Federigo tanto in basso per povertà fino a dover vivere in contado, a Campi, dove è impossibile manifestare le virtù cortesi che aveva dimostrato in Firenze e per la Toscana tutta, prima, quando era ricco e accettato nella società cortese, al livello

supremo del piacere amoroso e del ritorno in splendore e in ricchezza. Ci vuole un intervento che sposti decisamente e muti la situazione delle cose, onde venga a innalzarsi e diventare davvero degno ed esemplare il lieto fine nella storia amorosa di Federigo e Giovanna; ed è la presenza del figlio di lei che fa da tramite. Il "garzoncello" è necessario, ma non deve costituire un ostacolo o, comunque, una complicazione per tale lieto fine: in altre parole deve scomparire, e Fiammetta, molto abilmente, aveva già suggerito la precarietà della vita del ragazzo, quando aveva esposto la previsione, nel testamento del marito di Giovanna in punto di morte, che, se il figlio dovesse morire, tutti i suoi beni sarebbero andati alla donna.

È il preannuncio della pura funzionalità della presenza del figlio di Giovanna in vista del lieto fine amoroso della vicenda di Federigo e di monna Giovanna. Il ragazzo, perché Federigo e la madre sono vicini di contado, diviene amico di lui, perché egli è una persona nobile e degna in quelle campagne, di alto livello, e, pur povero come è, dimostra di intendersi di uccelli di preda e di cani per la caccia, tanto è vero che ne ha il supremo emblema, che è il falcone. Il "garzoncello" è orfano del padre, ed ecco allora che trova non tanto in Federigo un sostituto della figura paterna, ma molto di più ancora, dal momento che l'uomo appartiene al mondo cortese, come dimostra il possesso del falcone, ma è anche colui che mostra naturalmente quella altezza morale e quella virilità che non può trovare nell'altra solitudine nel contado e nella casa. La figura di Federigo è, per il ragazzo, un modello e attraverso lui il figlio di Giovanna, sia pure in modo embrionale, aspira e tende alla partecipazione all'ambito e alla maturità fisica e spirituale; e il falcone di tutto questo intrico di stati d'animo è, appunto, l'emblema, ma concreto, reale, visibile sempre agli occhi del ragazzo. A malgrado della sua giovinezza, il ragazzo ha imparato che il falcone, al tempo stesso è il segno del valore cortese e quello della virilità, che entrambi egli vuole conquistare per il mezzo dell'ammaestramento di Federigo. Se questi gli darà il falcone, l'iniziazione sarà perfetta. Questa sezione della novella contiene in sé una rapida narrazione e un esempio dell'itinerario dall'infanzia alla maturazione del ragazzo; e il falcone ne è la prova ideale e simbolica.

Ma il percorso della novella ha da essere ben altro, nella strategia di Fiammetta: altrimenti non potrebbe aver luogo il lieto fine nell'ambito dell'amore. Di cui deriva la, del resto prevista (da Fiammetta, per il tramite narrativo del testamento del marito di Giovanna) scomparsa del ragazzo a causa di una malattia sicuramente grave:

Avvenne che il garzoncello infermò: di che la madre dolorosa molto, come colei che più no' n'avea e lui amava quanto più si poteva, tutto il dì standogli dintorno non restava di confortarlo e spesse volte il domandava se alcuna cosa era la quale egli desiderasse, pregandolo gliele dicesse, ché per certo, se possibile fosse a avere, procacerebbe come l'avesse.

C'è un'altra ulteriore complicazione nella vicenda raccontata da Fiammetta, ed è l'assoluto amore materno di Giovanna. È l'ulteriore contraddizione fra amore e affetto, che allontana ancora di più Giovanna da Federigo; e la donna bene lo sa, tanto è vero che tanto indugia a soddisfare la richiesta del figlio di avere in dono il falcone di Federigo, e in questo modo certamente guarirebbe della sua malattia. La richiesta è davvero suprema: la malattia del ragazzo deriva, allora, emblematicamente, dalla volontà di affrettare il suo itinerario di maturazione. Se avrà il falcone di Federigo, ecco che potrà dimostrare di aver raggiunto la condizione cortese di colpo, per virtù dell'emblema, insieme con la virilità. È una pretesa impossibile: Federigo è passato attraverso le prove necessarie per attingere il più alto livello spirituale e fisico, mentre il ragazzo pretende di arrivare subito in virtù del possesso del falcone, che di tutto è l'emblema. Per questo è, narrativamente e moralmente, necessario che muoia.

Per eccesso dell'amore materno, Giovanna cerca di soddisfare il desiderio del figlio, chiedendo a Federigo che gli doni il falcone, ma si rende conto dell'enormità della domanda, e per questo indugia, e prepara con cura la visita a Federigo e la richiesta del falcone. Chiedendogli il falcone, Giovanna sa che lo spoglierà proprio di tutto, dopo essere caduto in povertà: del segno della sua condizione ideale, ma anche di quello del suo valore d'uomo. Il desiderio del figlio, per questo, ha come condizione il guarire dalla malattia mortale. Per questo Giovanna dice a se stessa:

Come manderò io o andrò a domandargli questo falcone, che è, per quel che io odo, il migliore che mai volasse e oltre a ciò il mantien nel modo? E come sarò io sì sconoscente che a un gentile uomo il quale niuno altro diletto è più rimaso, io questo gli voglia tôrre?

Il falcone è, appunto, l'emblema del valore cortese di Federigo, come Giovanna dice: è l'unico segno che lo "mantien nel mondo", cioè, dimostra che non è un uomo comune, un contadino, a malgrado che viva in contado e non possenga più altro se non un poderetto. Giovanna sa che, senza, non soltanto non si distinguerebbe più dagli

altri poveri delle campagne, ma anche perderebbe ogni "altro diletto", cioè l'altro emblema della sua forza virile. L'incontro fra Giovanna e Federigo rimane del tutto al di fuori della questione amorosa, in quanto l'uomo ormai non può più nutrire (perché povero) quella passione che pure lo aveva portato a tanto sfoggio e alla rapida rovina economica. È un capovolgimento di situazioni, sia per quel che riguarda Giovanna, sia per Federigo. Giovanna va a casa di Federigo, accompagnata da una donna, perché non dia adito a nessun pettegolezzo e dice:

Bene stea Federigo!... Io son venuta a ristorarvi de' danni li quali tu hai avuti per me amandomi più che stato non ti sarebbe bisogno: e il ristoro è cotale, che io intendo con questa mia compagna insieme desinar teco dimesticamente stamani.

Le parole di Giovanna sono rigorosamente canoniche nell'ambito dei costumi cortesi: i tempi dell'amore, a giudizio della donna, sono ormai lontani, vinti dal cambiamento di stato economico di Federigo, e adesso Giovanna può serenamente farsi invitare a cena dall'uomo che tanto l'aveva amata. L'incontro è estremamente distaccato e, in apparenza, sereno, se non fosse che Giovanna non dice subito che la venuta a casa di Federigo ha un profondo e gravissimo motivo, ed è la richiesta del falcone per richiesta del figlio. C'è un che di infinto nel modo stesso con cui Giovanna si presenta davanti a Federigo, che proprio era stato prima a caccia col falcone e stava lavorando nel suo poderetto: "La quale vedendol venire, con una donnesca piacevolezza levatoglisi incontro, avendola già Federigo reverentemente salutata, disse...". In realtà, la venuta di Giovanna nel poderetto di Federigo e la richiesta dell'invito a pranzo nascondono un secondo fine, che mai Federigo può immaginare, e, sì, si stupisce, ma crede esattamente quello che la donna dice, cioè che è, da parte di lei, un atto di pura compensazione per l'inutile innamoramento a tutto quello che ha fatto per conquistarla; e tale occasione nell'ambito cortese ha un valore altissimo, è una concessione suprema, e vale bene a ristorare l'uomo di tutte le esagerate spese che l'hanno portato alla rovina economica e alla povertà. La risposta di Federigo è in perfetto accordo con il canone cortese:

Madonna, niun danno mi ricorda mai avere ricevuto da voi ma tanto di bene che, se io mai alcuna cosa valsi, per lo vostro valore e per l'amore che portato v'ho adivenne. E per certo questa vostra liberale venuta m'è troppo più cara che non sarebbe se da capo mi fosse dato da spendere quanto per adietro ho già speso, come che a povero oste siate venuto.

Sembrerebbe che la visita di Giovanna fosse gratuita, resa possibile perché nulla può Federigo darle in cambio dell'amore; ed è molto più del cenno e del saluto, che mai la donna gli ha concesso. Egli è povero; e la visita di Giovanna è un dono supremo, nell'ambito dei costumi cortesi, come compenso ideale di tutte le spese che Federigo ha fatto in onore di lei. Adesso Federigo può ben dirle di essere un "povero oste"; e non tiene conto che infinitamente di più vuole avere Giovanna, quel falcone che è l'emblema supremo del valore di uomo e di partecipe del mondo cortese (come Giovanna ha detto, riflettendo sulla possibilità di chiedere a Federigo proprio il suo falcone). Per rendere onore a Giovanna, però, Federigo non ha nulla, perché la sua povertà è estrema; e, finalmente, proprio nel momento in cui la donna un tempo amata viene a pranzo da lui, egli si rende conto dell'enorme spreco che prima ha fatto per farle onore. La generosità e la miseria economica di Federigo sono ugualmente immense a confronto con il secondo fine di Giovanna, che è di suprema, anzi di decisiva importanza, ed è la richiesta a Federigo di spogliarsi di tutto quello che ha ancora, cioè del falcone, e non come prova d'amore, ma per soddisfare il ragazzo, a cui la madre non può e non vuole negare tale richiesta di dono, perché è tanto ammalato. Il rischio di morte inserisce una profonda drammaticità nella vicenda. Per onorare Giovanna, Federigo non può ottenere neppure un prestito; e allora decide di sacrificare il falcone, che è il supremo bene e anche l'unico che gli resta, quello che lo garantisce come uomo di nobile virtù e valore.

A questo punto, secondo il canone del lieto fine, la situazione di Federigo e di Giovanna precipita verso il peggio: l'uomo uccide il falcone, per darlo da mangiare degnamente a Giovanna, e la donna non può ottenere quello per il quale è andata da Federigo e si è fatta invitare a pranzo, quel falcone che ancor più chiaramente si dimostra il supremo emblema del valore umano:

Gli corse agli occhi il suo buon falcone, il quale nella sua saletta vide sopra la stanga: per che, non avendo a che altro ricorrere, preso-lo e trovato lo grasso, pensò lui esser degna vivanda di cotal donna.

Nella novella boccacciana conta l'esemplarità delle situazioni e delle vicende, non la realistica delle cose. Sempre più il falcone appare un emblema, molto al di là della realtà: il falcone, per grasso che possa essere, non è certamente l'uccello sufficiente perché se ne possano saziare Giovanna, la donna che è con lei e Federigo. Il sacrificio del falcone giustamente appare a Federigo l'unica vivanda degna di una donna quale è Giovanna. È un dono supremo; e bene lo

sa Federigo, così come Giovanna è donna capace di valutare giustamente quello che significa il sacrificio del falcone, che è non soltanto l'uccello della caccia cortese in genere, ma il migliore che esista. Siamo vicini ad altre vicende cortesi, ad altre vivande che hanno un significato emblematico, come il cuore di Guiscardo offerto in cibo a Ghismonda dal padre o come il cuore di Guiglielmo Guardastagno che Guiglielmo Rossiglione dà da mangiare alla moglie, che l'aveva tradito col primo. Federigo dà da mangiare a Giovanna il suo falcone, che equivale al suo cuore, al suo amore ormai lontano, a tutto se stesso, ed è il supremo dono, in quanto rappresenta la sua condizione cortese e, al tempo stesso, il suo desiderio amoroso, la sua passione per Giovanna, la sua devozione per la quale ha speso tutti i suoi beni, fino a ridursi in miseria. Federigo accetta di sacrificare il suo falcone, cioè se stesso, quel che gli è rimasto di onore e di valore, che il falcone raffigura. Nell'ambito cortese, quando si finisce di mangiare, c'è la rivelazione del cibo di cui ci si è nutriti: nel caso del cuore, di colpo trasforma la festa nell'esplosione del tragico, fino alla protesta altissima della vittima dell'inganno e della violenza che ha subito Ghismonda a opera del padre e la moglie a opera del Rossiglione, per rimanere nell'interno del *Decameron* (e, per un altro verso, nella poesia occitanica), mentre nella novella del Boccaccio mista di cortesia e di realismo il sacrificio del cuore si trasferisce nell'emblema del falcone, quasi come corpo e anima di Federigo, che egli offre a Giovanna come ultima manifestazione di omaggio.

Il cibo che Federigo ha offerto a Giovanna ha lo stesso significato del cuore cucinato, fisicamente o come figura dell'amore totale, senza limiti. È quello che Federigo ha fatto, e il sacrificio del falcone ha il valore dell'offerta di se stesso, senza limiti. Come Tancredi e Guiglielmo Rossiglione rivelano alle donne dopo il pranzo che il cibo che hanno mangiato o che è offerto da mangiare è il cuore dei loro amanti, così, canonicamente, Federigo mostra a Giovanna le penne, i piedi e il becco del suo falcone: "Le penne e 'i piedi e 'l becco le fé in testimonianza di ciò gittare avanti". È il segno del culmine di tragicità della vicenda del sacrificio d'amore e morte: ma siamo nell'ambito, tuttavia, del lieto fine in vicende amorose, come conviene nella quinta giornata del *Decameron*, pur se anche Giovanna, così come Ghismonda e come la moglie di Guiglielmo Rossiglione, deve pronunciare il giudizio conclusivo sulle conseguenze di tanto eccesso:

La qual cosa la donna vedendo e udendo, prima il biasimò d'aver per dar mangiare a una femina ucciso un tal falcone, e poi la gran-

dezza dell'animo suo, la quale la povertà non avea potuto né potea rintuzzare, molto seco medesima commandò.

Giovanna piange il sacrificio di Federigo, perché nel falcone è trasferito il valore spirituale e fisico di lui, come se egli fosse stato in questo modo cancellato del tutto. Lamenta una morte, sia pure trasferita nel falcone sacrificato per onorare la donna amata e riverita. L'unica cosa che Giovanna ha richiesto a Federigo è, tuttavia, un dono che è ben più prezioso di tutto quanto l'uomo le ha offerto prima, quando era ricco e in grado di soddisfare, se ella avesse voluto, ogni suo desiderio. Il falcone è il segno del valore, tanto che è in grado di far guarire il figlio di Giovanna: per questo la donna gli chiede, nell'ambito della cortesia e della generosità del mondo cortese, per pura virtù del cuore, l'emblema che rimane intatto in Federigo, che tutto il resto ha perduto.

Giovanna si presenta, finito il pranzo, in quanto madre a fare la richiesta suprema a Federigo: e ancora più evidentemente ella vuole in questo modo rilevare la fine di ogni possibile emozione d'amore:

Questo dono è il falcon tuo, del quale il fanciul mio è sì forte invaghito che, se io non glielo porto, io temo che egli non aggravi tanto nella infermità la quale ha, che poi ne segua cosa per la quale io il perda. E perciò ti priego, non per l'amore che tu mi porti, al quale tu di niente se' tenuto, ma per la tua nobiltà, la quale in usar cortesia s'è maggiore che in alcuno altro mostrato, che tu debba piacere di donarlome, acciò che io per questo dono possa dire d'averlo ritenuto in vita il mio figliuolo e per quello averlo sempre obligato.

La cortesia suprema di Federigo, però, non può riportare in vita il falcone, né, di conseguenza, può far guarire il figlio di Giovanna. La vicenda piega verso la fine doppiamente tragica: la fine del falcone come emblema del valore cortese e la morte del ragazzo, la cui salvezza dipende dal possesso del falcone, cioè dall'acquisto, per il dono di Federigo che incarna esemplarmente tale valore dell'emblema della maturità spirituale e fisica. Per questo Federigo risponde alla donna che gli ha richiesto il falcone con le lacrime:

Federigo, udendo ciò che la donna adomandava e sentendo che servir non ne la potea per ciò che mangiar gli le avea dato, cominciò in presenza di lei a piagnere anzi che alcuna parola risponder potesse. Il qual pianto la donna prima credette che da dolore di dover da sé dipartire il buon falcone divenisse più che da altro, e quasi di perdere che nol volesse; ma pur sostenutasi, aspettò dopo il pianto la risposta di Federigo.

Nell'ambito emblematico della novella e assolutamente non realistica, non è il pianto di Federigo da considerare come l'effetto di dolore per la perdita materiale del falcone: ci deve essere qualcosa di più, e per questo Giovanna aspetta la risposta di Federigo, la quale ha l'analoga solennità e altezza di tutti gli altri discorsi precedenti, a incominciare dalla richiesta della donna di essere invitata a pranzo da Federigo. Infatti, nel raccontare di aver sacrificato il suo falcone per fare onore a Giovanna, egli rileva il significato emblematico dell'uccello:

Come io udi' che voi, la mia mercé, meco desinar volevate, avendo riguardo alla vostra eccellenza e al vostro valore, reputai degno e convenevole cosa che con più cara vivanda secondo la mia possibilità io vi dovessi onorare, che con quelle che generalmente per l'altre persone s'usano: per che, ricordandomi del falcon che mi domandate e della sua bontà, degno cibo da voi il reputai, e questa mattina arrostito l'avete avuto in sul tagliere, il quale per ottimamente allogato avea.

Federigo rileva, con la sua alta orazione, quello che egli ha fatto, sacrificando il falcone: siamo sempre in un ambito di emblemi, molto al di là della pura notizia realistica. Il falcone era il migliore che ci fosse e di conseguenza (dice Federigo) era un cibo adeguato per una donna d'altissima bellezza e valore, quale è Giovanna. Siamo al livello di esemplarità. Il falcone è degno di una donna come Giovanna; ma a questo punto la narrazione di Fiammetta viene a capovolgere nettamente l'impostazione della novella. Come la nobiltà cortese di Federigo finisce con il provocare, per l'eccesso delle spese, l'impoverimento di lui, così l'eccesso di riverenza e di generosità in Federigo porta all'effetto opposto, che è il sacrificio del falcone, che da uccello di sublime valore si trasforma in vivanda, cucinata come è stato perché è la più degna che la donna possa mangiare. Ci soo due discrepanze rispetto all'ambito cortese su cui la novella è impiantata: l'impoverirsi, quando troppo omaggi e onori vuole rendere Federigo a Giovanna, e il fallimento del supremo e unico dono che Giovanna ha chiesto all'uomo di lei innamorato. Il sacrificio del falcone come emblema del valore di Federigo urta contro la realtà delle cose: nel mondo cortese il falcone garantisce chi lo possieda del proprio valore, spirituale e fisico (non per nulla Federigo è presentato, all'inizio della novella come un uomo su tutti pregiato "in opere d'arme", come dimostra il fatto che "giostrava, armeggiava"), fino all'allusione erotica, e proprio l'uccello con tutto quello che significa viene a essere

sacrificato quando Federigo vuole render il supremo omaggio alla donna che tanto a lungo ha amato, fino a ridursi in miseria. Si tratta, in fondo, di una beffa non della Fortuna, come in altre novelle di lieto fine, ma della condizione cortese, che non basta a garantire il valore di un uomo di fronte alle vicende e alle vicissitudini della vita. Sacrificare il falcone (come il cuore nelle novelle tragiche del *Decameron* e nella rimeria occitanica) significa rinunciare al valore dell'uomo di alta condizione intellettuale e aitante e vigoroso; ed è quanto fa Federigo, perché per amore tutto si può spendere, così come egli già ha fatto spendendo tutti i suoi beni, e, se la donna amata lo chiede, anche se stesso può offrire, e ne è esempio il falcone che uccide e fa cucinare per dimostrazione della sua assoluta dedizione.

Ma l'altro punto di vista secondo cui Fiammetta racconta la vicenda di Federigo e Giovanna è molto diverso, anzi opposto. L'offerta del falcone non serve né a soddisfare il desiderio del ragazzo, né a salvarlo, né a suscitare finalmente nella donna un segno di amicizia, un riconoscimento di interesse, di attenzione, tanto più che, alla fine del pranzo, diventa evidente che il farsi offrire un pranzo è esclusivamente in funzione della richiesta del falcone, e neppure per sé, quasi ella volesse insignirsi dell'emblema della cortesia e del potere e della forza di Federigo, ma per il figlio ammalato. È una sconfitta radicale e disperata, e Federigo piangendo ne spiega la ragione molto concreta e non ideale, come è il fatto di aver strozzato il falcone e di averlo fatto arrostito, che è, poi, l'altro significativo segno della disfatta del mondo cortese di fronte alla realtà della vita, al fatto che Federigo si trova di fronte a una scelta, fra, cioè, il dare onore alla donna invano amata, per la prima e unica volta in cui ha dato segno di accorgersi di lei, e il sacrificare il falcone, rinunciando sempre alla condizione cortese, come Giovanna chiaramente ha prima detto:

Mi conviene... chiederti un dono il quale io so che sommamente
t'è caro, per ciò che niuno altro diletto, niuno altro diporto, nuova
consolazione lasciata t'ha la tua strema fortuna.

La triplicazione del riconoscimento, da parte di Giovanna, del valore emblematico del falcone rileva con enfasi il valore del falcone per Federigo, e Giovanna ne è perfettamente consapevole. Quando apprende che dono Federigo non può ricevere da lei, Giovanna unisce il suo dolore alle lacrime di Federigo, perché bene ha compreso che l'irrimediabilità della scomparsa del falcone comporterà la morte del figlio, come ha comportato la fine di ogni segno di valore per Federigo:

Rimasa fuori della speranza d'avere il falcone e per quello della salute del figliuolo entrata in forse, tutta malinconosa si dipartì e tornossi al figliuolo.

È la doppia dimostrazione del fallimento drammatico della vita cortese e, al tempo stesso, di quella normale, concreta, reale: la vicenda raccontata da Fiammetta appare senza uscita, e sembra essere una delle novelle della quarta giornata, che narrano avvenimenti e situazioni tragici. È un ulteriore esempio della duttilità della narrativa boccacciana la conclusione imprevedibile e straordinaria della storia di Federigo e Giovanna; ed è, infatti, quasi un paradosso il fatto che il lieto fine possa attuarsi per il tramite di una morte, cioè di un caso luttuoso, per di più trattandosi di un ragazzo, e tanto amato dalla madre da indurla ad andare a casa di Federigo e a chiedergli di farsi invitare a pranzo, per domandargli il dono supremo del suo falcone. La morte del ragazzo comporta paradossalmente il lieto fine delle vicende di Federigo e Giovanna, prima al tempo stesso condizionate dal canone cortese e dal contrasto fra l'elevato sentire fino all'eccesso e all'esemplarità e la realistica e la quotidianità (l'onestà e la fedeltà di moglie e la riduzione in povertà per esagerazioni di passione amorosa dell'uomo). Il lieto fine, di colpo, ha luogo, e proprio dopo la doppia disperazione di Federigo e di Giovanna.

Bisogna, sì, passare attraverso l'ultimo ostacolo, e non è da poco, trattandosi del dolore di Giovanna per la perdita del figlio, e Fiammetta lo rileva, sia pure un poco in fretta: "La quale, poi che piena di lagrime e d'amaritudine fu stata alquanto...". Ma il lieto fine appare subito scontato in base ai costumi non cortesi, ma socialmente economici: "Essendo rimasa ricchissima e ancora giovane, più volte fu da' fratelli costretta a rimaritarsi". L'opportunità e la convenienza sociale di risposarsi sembra far rientrare la vicenda della novella nel canone sociale, nell'ambito borghese. Invece Giovanna sceglie come marito uno spiantato, che non ha più nulla, neppure il falcone che pure lo faceva apparire nel mondo:

La quale, come che voluto non avesse, pur veggendosi infestata, ricordatasi del valore di Federigo e della sua magnificenza ultima, cioè d'aver ucciso un così fatto falcone per onorarla, disse a' fratelli: 'Io volentieri, quando vi piacesse, mi starei; ma se a voi pur piace che io marito prenda, per certo io non ne prenderò mai alcuno altro, se io non ho Federigo degli Alberighi'.

La novella sta arrivando al lieto fine, ma in un modo abbastanza imprevedibile e impensabile: Giovanna è ricchissima, non vorrebbe

risposarsi, resiste a lungo alle sollecitazioni dei fratelli, insiste di stare bene da sola come è, obbligata dai fratelli perché ciononostante si risposi, sceglie Federigo non guidata dall'amore (e neppure più all'ultimo, dopo tanti rifiuti, indotta da Amore a corrispondere alla passione che Federigo nutrì per lei fino a rovinarsi), ma da una battuta, da un ossimoro, dalla contraddizione radicale rispetto alla norma e alla consuetudine. I fratelli ribattono: "Alle quali i fratelli, faccendosi beffe di lei, dissero: 'Sciocca, che è ciò che tu di'? come vuoi tu lui che non ha cosa del mondo?'". C'è una scompenso estrema e inaccettabile fra Giovanna ricchissima e Federigo in miseria. Secondo le regole della società, la scelta di Giovanna di sposare Federigo appare ai fratelli un atto di sciocca, un'insensatezza. Ma c'è, e i fratelli non lo possono sapere, che Federigo, pur poverissimo, è un uomo di valore, che tanta "magnificenza" ha messo in atto per lei, ma soprattutto l'ultima e suprema, compiuta con l'uccidere il suo falcone per onorarla ed è l'onore davvero più alto, perché non ci può essere più futuro per lui, analogo come è alla morte.

Giovanna è perfettamente consapevole che il falcone è un emblema di assoluto valore, nell'ambito cortese, ma, per derivazione, agli occhi e alla mente di chiunque sia, com'ella è, capace di comprenderlo. In fondo, si potrebbe dire che Federigo ha offerto, per onorare la donna, se stesso, e il falcone trasformato in cibo lo dice (come Giovanna ricorda a se stessa, nel momento in cui accetta di risposarsi per le sollecitazioni dei fratelli). È, allusivamente, come un altro banchetto, quello supremo nell'ambito del divino, cioè Gesù che dice ai discepoli che, nell'ultima cena, darà loro da mangiare il suo corpo come pane e da bere il suo sangue come vino. Fiammetta nel raccontare non arriva a tanto, ma, insieme con gli altri riferimenti più o meno celati che la novella contiene, c'è anche questo; e poiché siamo nel mondo umano e laico, la rappresentazione trasferisce l'evento cristiano nel falcone come cibo, all'interno della società cortese. Il lieto fine della novella anche per questo appare alquanto contraddittorio e imprevedibile, pur essendo all'interno di un argomento, quale è quello della quinta giornata, che tratta del lieto fine di amori contrastati a lungo. Ai fratelli Giovanna ribatte con una sentenza di antico stampo, e neppure del tutto adeguata per giustificare la scelta che ella ha fatto di avere Federigo come sposo, nel senso che si tratta di una battuta alquanto generica, un poco enigmatica, che non spiega assolutamente nulla e non dovrebbe soddisfare affatto i fratelli:

A' quali ella rispose: 'Fratelli miei, io so bene che cos' è come voi dite, ma io voglio avanti uomo che abbia bisogno di ricchezza che ricchezza che abbia bisogno d'uomo'.

I fratelli giudicano secondo la società, e non danno nessun peso a uno, quale è Federigo, che si è ridotto in miseria; e Giovanna lo riconosce. Ma il lieto fine si attua all'interno della concretezza economica del mondo borghese, molto diverso da quello cortese: di fronte alle questioni economiche, visto che Giovanna è ricchissima, è bene avere accanto un uomo degno, che è stato disposto a perdere, per lei, tutti i suoi beni, ma soprattutto e significativamente se stessa, fino al sacrificio supremo di sé. È quanto naturalmente, i fratelli non possono capire, perché non sanno l'ultima magnificenza di Federigo, il sacrificio del falcone (e, per trasposizione, di tutto se stesso).

Il lieto fine non è, conclusivamente, del tutto semplificato dal facile consentire dei fratelli al desiderio della sorella, almeno nell'estrema battuta di Fiammetta. C'è lo stupore di Federigo nel trovarsi di colpo accettato per marito da una donna amata vanamente per tanto tempo: "Lo quale così fatta donna e cui egli cotanto amata avea per moglie vedendosi...". Il termine "donna" vale "domina", "signora". Giovanna in qualche modo conserva il suo potere su Federigo, a quel punto nell'ambito della società economica, del tutto alternativo rispetto a quello cortese. Soltanto se trasportato nella società che è di Giovanna e dei suoi fratelli, Federigo può ottenere in sposa la donna invano amata quando era ricco e potente ed esemplare per le virtù cortesi che sapeva dimostrare per tutta la Toscana. Ha, sì, dimostrato il suo valore, ma ha dovuto non già offrire a Giovanna ciò che è materiale ed esteriore, come giostre e doni, quanto il sacrificio totale e supremo di sé. L'amore di Federigo per Giovanna non è servito neppure ad avvicinarsi a lei e a ottenere almeno un segno di riconoscenza. Il sacrificio anche del falcone emblematico alla fine vale l'accettazione in marito di "così fatta donna".

Ma c'è ancora di più: "Oltre a ciò ricchissimo, in letizia con lei, miglior massaiò fatto, terminò i suoi anni". Il termine "massaiò" mi sembra alquanto malizioso, in bocca a Fiammetta a proposito del lieto fine in una questione d'amore. Federigo non ha più ragione di dissipare le sue ricchezze per onorare e per conquistare la donna amata, che si è volta invece a lui, imprevedutamente; e, di conseguenza, non ha bisogno di essere "massaiò", cioè amministratore delle ricchezze che Giovanna gli ha dato nell'atto del matrimonio. Ma "massaiò" è una parola che, nell'ambito decameroniano e, più generalmente, nella

novellistica, e anche nelle rimerie che cotengano in sé allusioni erotiche, vale la buona capacità amorosa in un uomo, così come “masseria” allude alla potenza sessuale e agli organi sessuali. Federigo si dimostra un buon “massaio”, dopo che si è sposato con Giovanna: prima, non ha ottenuto proprio nulla per il troppo che aveva fatto per conquistare Giovanna tanto amata, e ora ottiene per saggezza e per accortezza della donna di goderla appieno. Il lieto fine, a questo punto, si fa più sicuro e più pieno; ma rimane, nella novella, il senso di fascinosa ambiguità, di non canonicità della vicenda difficile e contraddittoria d’amore che Fiammetta ha scelto di raccontare.

SALVATORE BARTOLOTTA

LA TRADUCCIÓN DE LOS REGIONALISMOS:
INTERFERENCIAS LÉXICAS EN *CÁNDIDO*
DE LEONARDO SCIASCIA

En el ámbito de las últimas investigaciones sociolingüísticas hacia los aspectos regionales del italiano contemporáneo¹, este trabajo presenta, como objetivo prioritario, los resultados del análisis lingüístico relacionado con la manera de traducir los regionalismos italianos en una de las versiones españolas² de la novela de Leonardo Sciascia, *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia* (Sciascia, 1977), obra de las más notables y conocidas del autor siciliano.

Las selecciones realizadas por el traductor, tanto gramaticales como léxicas, configuran una nueva obra cuyo resultado final puede asemejarse al original o alejarse mucho de él. El problema teórico que entraña cualquier texto de mayor o menor complejidad formal y estilística, o la dificultad conceptual de los contenidos, se hace todavía más complejo en esta obra por la presencia constante de numerosas formas dialectales. Por ello, para llevar a cabo el análisis metodológico se ha recurrido, tanto a los instrumentos que la traducción pone a nuestra disposición, como a los que nos ofrecen las ciencias del lenguaje.

Se examina la lengua de la traducción en los distintos planos del sistema y subsistemas lingüísticos. Se discrimina la presencia de los elementos que configuran el desarrollo ficcional y las combinaciones empleadas. Simultáneamente se constata cómo se adecuan a la

¹ Para los usos literarios regionales del italiano véase, entre los estudios de la última década, la selección editada por Sgroi – Trovato (1996), las Actas del Congreso SILFI editadas por Navarro Salazar (1998), los ensayos sobre el plurilingüismo literario editado por Orioles (2001) y el proyecto de un diccionario del italiano regional literario de Sicilia de Trovato (1998b: 511-32), (2001: 233-86) y (2002b: 63-69).

² La traducción que se ha tomado como base de este trabajo se remonta a 1991, ha sido editada en la colección “Andanzas” de Tusquets Editores y su traductora es Ana Poljak (Poljak, 1991).

descripción, diálogos, monólogos, fórmulas conversacionales y demás artificios narrativos, las codificaciones más o menos elaboradas, los usos cultos y formales frente a los populares e incluso vulgares. También se atiende a las unidades menores (fonológicas, morfosintácticas y léxicas) que proyectan con mayor precisión los rasgos regionales, a propósito de los cuales Trovato (2001: 238) afirma que

il concetto di "regionalità" in un testo letterario non è univoco, dal momento che la regionalità, appunto si manifesta su due piani: a) il piano dei contenuti (l'ambientazione, il contesto etnico-culturale nel quale si inseriscono le vicende narrate, la *Weltanschauung* dei personaggi, i personaggi stessi, nonché i luoghi dell'azione) e b) il piano della forma e più particolarmente delle scelte linguistiche. Il corrispettivo linguistico del primo piano si coglie particolarmente nella onomastica personale e dei luoghi e nei modi in cui un autore ne fa uso. La regionalità della forma, invece, è costituita da tutte le scelte linguistiche che l'autore di un testo fa nella direzione dell'italiano regionale³.

Estos fenómenos ya puestos de manifiestos en trabajos precedentes para el texto italiano⁴, y hasta ahora inéditos por lo que respecta a la versión española, serán fundamento del presente estudio.

En este artículo se va a realizar un análisis pormenorizado del nivel léxico a través de la reseña de cuántas peculiaridades y usos caracterizadores de la escritura de Sciascia aparezcan. Las unidades estudiadas incluyen no sólo la descripción del fenómeno, sino también la posible justificación de dicha elección y el ámbito en el que se sitúan, así como el contraste con las fórmulas seleccionadas para el castellano por la traductora. Se observa que los ejemplos documentados

³ «... el concepto de "regionalidad" en un texto literario no es unívoco, desde el momento en que la regionalidad se manifiesta en dos planos: a) el plano de los contenidos (la ambientación, el contexto étnico-cultural en el que se insertan los sucesos narrados, la *Weltanschauung* de los personajes, los propios personajes, así como los lugares de la acción) y b) el plano de la forma y más precisamente el de las elecciones lingüísticas. La correspondencia lingüística del primer plano se capta particularmente en la onomástica personal, la de los lugares y la de los modos en que el autor los utiliza. La regionalidad de la forma, en cambio, está constituida por todas las elecciones lingüísticas que hace el autor de un texto en dirección hacia las formas del italiano regional».

⁴ Para los estudios sobre la lengua de Sciascia véase Sgroi (1990a: 177-412), Coletti (1993: 342-45 y 375-79), Vecchio (1990: 49-57), (1991: 83-94) y (1998: 173-86) y Bucca (1999: 141-50).

son suficientes para justificar el análisis de los distintos fenómenos, y que la metodología empleada es la que aportan las distintas escuelas que trabajan con lenguas en contraste, especialmente la de Weinreich⁵, adaptada posteriormente por Sgroi⁶ para el análisis de textos italianos.

Siguiendo a Weinreich este estudio centra los mecanismos y las causas estructurales de la interferencia en el contraste de los distintos planos. Así, a partir del entramado propuesto, se analizan las interferencias léxicas, que afectan tanto a la forma como a la sustancia, y a los resultados que se proyectan en cada una de las lenguas analizadas. Aquí se ha seguido esta clasificación y se han reseñado en el campo léxico las dificultades que atañen a la forma de integrar los *dialettismi* de origen siciliano, los regionalismos específicos, los préstamos dialectales, los términos meridionales, los términos usados por semejanza semántica con voces dialectales y los términos con uso paralelo en dialecto y en italiano literario.

Desde un punto de vista técnico y metodológico, para el análisis se parte del término regional presente en el texto italiano original (Sciascia, 1977), a continuación, y entre paréntesis, se consigna la supuesta base dialectal de la que deriva el regionalismo italiano y luego se ofrece la traducción española. En cuanto a las fuentes documentales se ha hecho uso minucioso de la obra del *Vocabolario Siciliano* (VS, 1977-2002), incluso se ha consultado el último volumen, en prensa, en el momento del desarrollo de este trabajo⁷. Tal instrumento científico ha sido indispensable como fuente externa⁸, para integrar la fuente interna, el conocimiento personal del dialecto del área agrigentina, la zona en la que se integra la realidad dialectal de Sciascia, y llegar al correspondiente italiano. Así se realiza una

⁵ Véase Weinreich (1953), (1963²) y (tr. it., 1974).

⁶ Véase Sgroi (1990a: 177-412) y (1990b: 367-432). Estos trabajos se centran en autores sicilianos y nos hemos servido de determinados análisis lingüísticos de los regionalismos de Sciascia que el autor realiza y que se citarán oportunamente a lo largo de mi exposición.

⁷ De acuerdo con Trovato (2001: 235-38), hubiera sido de gran utilidad, para este trabajo, haber podido utilizar, juntos al VS, un *Vocabolario dell'italiano regionale letterario della Sicilia* (VIRLeS). Para el proyecto de un diccionario del italiano regional literario de Sicilia véase Trovato (1998b: 511-32), (2001: 233-86) y (2002b: 63-69).

⁸ Entre las fuentes externas se han consultado además los diccionarios de Mortillaro (1876) y de Traina (1890) citados en su caso, y otros textos a los que se remite a largo del trabajo.

situación de control del texto italiano. Refiriéndose a otra obra siciliana⁹, Alfieri (1980: 232) ha evidenciado que

tale controllo, lungi dal volere essere uno spoglio lessicografico dell'elemento dialettale nei *Malavoglia* ci aiuterà a rilevare nella sua pienezza il delicato e studiatissimo innesto di modi dialettali nella lingua compiuto dal Verga¹⁰.

Antes de pasar al correspondiente español, el control constituye un paso intermedio obligado, ya que, por un lado no todos los regionalismos están registrados en los diccionarios de la lengua italiana¹¹, y por otro no existe todavía un diccionario del italiano regional literario de Sicilia ni tampoco un diccionario bilingüe actual siciliano-español¹² que pueda sustituirlo. En tal dirección Trovato (2002b: 69) espera que

presto si possa giungere a un Vocabolario dell'italiano regionale letterario della Sicilia. Esso servirà: a) a meglio capire le scelte degli autori sul piano della creatività linguistica; b) a dare una mano ai critici perché sappiano in che cosa consiste realmente la regionalità di un autore – la regionalità linguistica è ben altra cosa da quella di ambientazione –, e ne giudichino di conseguenza; c) a offrire uno strumento prezioso ai traduttori, i quali non potranno mai trovare nei

⁹ Para el problema de los injertos fraseológicos sicilianos en la novela *I Malavoglia* de Verga y las relaciones lengua-dialecto véase Alfieri (1980: 221-95). Entre las versiones de la novela traducida al español, recuérdese la edición con introducción, traducción y notas de Navarro Salazar (Navarro Salazar, 1987) y, en particular, para los problemas de traducción paremiológica, véase, en la misma, el párrafo dedicado a modismos, refranes y adivinanzas (Navarro Salazar, 1987: 60-64). Véase también Navarro Salazar (1999: 157-75).

¹⁰ "... tal control, lejos de querer ser un despojamiento lexicográfico del elemento dialectal en los *Malavoglia*, nos ayudará a poner plenamente de manifiesto el delicado y estudiadísimo injerto de los modos dialectales en la lengua, llevado a cabo por Verga".

¹¹ Entre los consultados, se destacan Battaglia (1962-2002), Treccani (1986-94), De Felice - Duro (1993), Devoto Oli (1995), De Mauro (1999-2000) y Zingarelli (2003).

¹² Véase la investigación de Trapani (1942: 129-284) sobre los antiguos diccionarios sicilianos Senisio (monolingüe latino vulgar), Valla (bilingüe siciliano-latino) y, en particular, Scobar (adaptación en siciliano del diccionario bilingüe latino-español de Nebrija). Este último, Scobar, consta de dos partes. Una es bilingüe siciliano-latino, otra trilingüe latino-siciliano-español. Véase también Leone (1990) y Sgroi (1990b: 17-21).

vocabolari di lingua quanto gli autori, come a riserva inesauribile, attingono o hanno attinto ai dialetti¹³.

Una vez entendido el regionalismo, se consigna, con el auxilio científico del diccionario bilingüe (Ambruzzi, 1996)¹⁴ y monolingüe de uso del español (Moliner, 1994) y (DRAE, 1998), el significado en español. Luego, como ya se ha tenido ocasión de explicar, sigue el análisis de los fenómenos.

Lo de entender antes de analizar, en este caso, o traducir, en otros, es una regla obligada sobre todo ante una obra como ésta de Sciascia tan poderosamente vinculada a un contexto. Con el fin de completar la reformulación textual no sólo el lingüista, que en este caso analiza la traducción de los regionalismos al castellano, sino también el traductor debe gozar de ciertas competencias. Así:

il traduttore deve essere a conoscenza della storia e della genesi del processo di creazione, e ancora delle coordinate di spazio e di luogo che fungono da cerniera lungo la quale scorrono fatti e situazioni che accompagnano il travagliato vivere dei personaggi [Navarro Salazar, 1999: 158]¹⁵.

En nuestro caso, como se observará, la traductora no parece poseer todos estos requisitos.

Volviendo a las cuestiones técnicas y metodológicas relativas a nuestra exposición, se recuerda que cada ejemplo aquí reseñado está dispuesto simétricamente en duplicado, a través de un mismo número

¹³ «... se pueda llegar pronto a un Diccionario del italiano regional literario de Sicilia. Este servirá: a) para entender mejor las elecciones de los autores en el plano de la creatividad lingüística; b) para ayudar a los críticos a comprender en qué consiste realmente la regionalidad de un autor – la regionalidad lingüística es cosa bien distinta de la ambiental –, y a juzgar en consecuencia; c) para ofrecer un instrumento imprescindible a los traductores, que no podrán encontrar nunca en los diccionarios de lengua lo que los autores, como una reserva inagotable, extraen o han extraído de los dialectos».

¹⁴ La preferencia por Ambruzzi (1996) frente a otros diccionarios bilingües más recientes, como Tam (1997), se debe principalmente a su reconocida consideración como obra lexicográfica clásica (la I edición es de 1949).

¹⁵ «... el traductor tiene que conocer la historia y la génesis del proceso de creación, e incluso las coordenadas de espacio y de lugar que hacen de bisagra a través de la cual discurren sucesos y situaciones que acompañan la atribulada vida de los personajes».

marcado por dos letras (*a* y *b*), seguido por un número entre paréntesis que indica la página de referencia. Con *a* se hace referencia a la edición italiana original de *Candido*¹⁶: Sciascia (1977). Con *b* se hace referencia a la edición española¹⁷: Poljak (1991). En el interior de las citas, en cada caso, aparecen en cursiva los términos objeto de análisis.

En el plano léxico se destacan: *a*) los regionalismos¹⁸, que proceden del dialecto y se usan solo en la región, entre ellos encontramos los regionalismos semánticos o calcos, es decir, los términos dialectales por su contenido semántico y no por el significante claramente italiano, y los regionalismos sígnicos o léxicos, es decir, los vocablos íntegramente dialectales tanto en el significante como en el significado; *b*) los elementos ya integrados en la lengua (*dialettismi*)¹⁹, que, junto a los regionalismos caracterizan al texto en sentido regional; y *c*) los elementos comunes al dialecto y a la lengua²⁰ que

in autori come Pirandello, coincidono con gli elementi del parlato, della lingua colloquiale o dell'italiano medio, mentre in autori come Consolo coincidono spesso con elementi dell'italiano antico, arcaico, e perciò aulici o letterari [Trovato, 2001: 238]²¹.

Las dos coincidencias, como se verá, están presentes en Sciascia.

1. *Dialettismi* de origen siciliano

Algunas voces han perdido su especificidad geográfica y han logrado una difusión nacional, por lo que se encuentran registradas en los diccionarios de la lengua italiana²². *Dialettismi* o ex-regionalismos

¹⁶ Véase *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, Einaudi, Turín, 1977 (Sciascia, 1977).

¹⁷ Véase *Cándido o un sueño siciliano*, Tusquets Editores, Barcelona, 1991 (Poljak, 1991).

¹⁸ Cfr. Tropea (1976: 50-140), Sgroi (1981b: 553-70) y (1990b: 374-75 y 412-23) y Trovato (2001: 238-39).

¹⁹ Cfr. Tropea (1976: 53-54) y Trovato (2001: 238-39).

²⁰ Cfr. Tropea (1976: 11-16 y 131-40) y Trovato (2001: 238-39).

²¹ «... en autores como Pirandello, coinciden con los elementos del habla, de la lengua coloquial o del italiano medio, mientras que en autores como Consolo coinciden frecuentemente con elementos del italiano antiguo, arcaico, y por eso áulicos o literarios».

²² Entre los consultados, se destacan Battaglia (1962-2002), Treccani (1986-94), De Felice - Duro (1993), Devoto Oli (1995), De Mauro (1999-2000) y Zingarelli (2003).

específicos²³, como también se denominan, son *mafia*, *mafioso* y *roba* usados en discursos directos, y los dos últimos también en contextos descriptivos. *Mafia* y *mafioso* están integrados en el léxico castellano y aparecen marcados en el uso con una fuerte carga connotativa de signo negativo en ambas lenguas. Frente a *roba*, término desconocido en español y semánticamente neutro en italiano.

*Mafia*²⁴ (sic. *mafia*) ‘mafia’²⁵:

1a. – Comunque, l’ho sempre sospettato. Voglio dire: che lei fosse arrivato con la lista dei capi della *mafia* in tasca (133).

1b. – De todas formas, yo siempre lo sospeché. Me refiero a eso de que usted había llegado con la lista de los jefes de la *mafia* en el bolsillo (207).

Mafioso (sic. *mafiusu*) ‘mafioso’²⁶:

2a. Maria Grazia chiamava suo marito «bifolco» e «*mafioso*» alludendo alle non lontane origini contadine e all’attività professionale non proprio cristallina (12-13).

2b. Maria Grazia llamaba a su marido «campesino» y «*mafioso*» aludiendo bien a las claras a sus no lejanos orígenes rústicos y a sus actividades profesionales no precisamente cristalinas (26).

3a. – Le dirò che l’ho sospettato anch’io, che mi avessero dato una lista di *mafiosi*... (133).

3b. – Le aseguro a usted que también yo sospeché que me habían dado una lista de *mafiosos*... (207).

*Roba*²⁷ (sic. *rrobba*) s. f. ‘bienes, patrimonio’²⁸:

4a. La *roba*, il patrimonio Munafò: una specie d’astrazione su cui si sarebbero poi tra loro dilaniati (108).

²³ Cfr. Sgroi (1990a: 184-85, § 2.1).

²⁴ Cfr. Migliorini (1978: 728), Uccello (1974: 10-15) y Di Pietro (1977: 7-8).

²⁵ Cfr. Ambruzzi (1996: 701) s.v. *mafia*.

²⁶ Cfr. Ambruzzi (1996: 701) s.v. *mafioso*.

²⁷ Cfr. Ambrosini (1977: 58, n. 154) y Migliorini (1978: 77).

²⁸ Cfr. Ambruzzi (1996: 1016) s.v. *roba*.

4b. Los *bienes*, el patrimonio de la familia Munafò: una especie de abstracción por la que después se destrozarían entre ellos (169).

5a. Il denaro, la *roba*: crede che me ne importi se restano a lei o passano ai suoi parenti? (112).

5b. El dinero, los *bienes*, ¿usted cree que me importa si siguen en sus manos o pasan a las de sus parientes? (176).

6a. [...] il denaro, la *roba*, lei, i suoi parenti... (112-13).

6b. [...] el dinero, los *bienes*, a usted y a sus parientes... (176).

Pero la voz *roba* se repite también en un discurso indirecto referido a una camarera, en la acepción de ‘ropa’²⁹. El término, étiquetado como arcaísmo en Zingarelli (2003), es, sin embargo, muy común en la actual habla regional siciliana.

Roba (sic. *rrobbi*) s. f. pl. ‘ropa’. En Poljak (1991) se utiliza, como en el siciliano, en plural *ropas* alterando el singular del texto original (Sciascia, 1977), ya que en español, según Moliner (1994: 1060) s.v. *ropa*, «refiriéndose a los vestidos, puede usarse en singular o en plural: “tiene su[s] ropa[s] guardada con llave”»:

7a. [...] e strappò la sua *roba* dagli armadi, furiosamente la infagottò, se la caricò, andò via, per le scale e fino al portone a gran voce imprecaando contro «questa qui», contro Candido, contro l’ex-arciprete: tutte e tre anime perse (78).

7b. [...] a manotazos sacó sus *ropas* de los armarios, hizo un ható con ellas, furiosamente, lo cogió y se fue, dando voces por la escalera y hasta el portal, entre imprecaciones contra «ésta», contra Cándido, contra el ex arcipreste: los tres unas almas perdidas (127).

La presencia de *questa qui* ‘ésa’ (sic. *chista ccà*) subraya además el registro medio-hablado, que caracteriza el discurso de un personaje de extracción popular, como es la camarera. En español, el valor despectivo del demostrativo está todavía más marcado en el uso en estilo directo, propio de un registro menos cuidado³⁰.

²⁹ Cfr. Ambruzzi (1996: 1016) s.v. *roba*.

³⁰ Sobre el empleo de *ése* y de *éste* con matiz despectivo y para los demostrativos pospuestos con valor de anáfora enfatizadora cfr. Alcina – Blecua (1974: § 4.3.3), Gili y Gaya (1987: § 165), Eguren (1999: 929-72) y Bartolotta (2002-03: 140-42).

2. Regionalismos específicos

Por lo que respecta a otras voces cabe destacar la presencia de dialectalismos recurrentes en contextos descriptivo-narrativos, pertenecientes como los primeros a un subcódigo particular denominados también regionalismos específicos³¹, y, por lo tanto, ausentes de los diccionarios de la lengua italiana³².

Así sucede con *gebbia*³³ s. f. (sic. *ggebbia*) que indica en italiano un ‘ricetto d’acqua murato, vivaio’³⁴, y en español una ‘tina grande de albañilería donde se conserva el agua para la irrigación’. El sustantivo *acequia* usado en Poljak (1991) no tiene el mismo significado del regionalismo italiano *gebbia*, ya que *gebbia* corresponde a la palabra *aljibe* que dista mucho de *acequia* ‘zanja para conducir el agua’ (Moliner, 1994: 32, s.v. *acequia*):

8a. Comprò dei trattori, che imparò a manovrare; fece costruire condotti e *gebbie* per sfruttare l’acqua che prima si disperdeva; (84).

8b. Compró unos tractores, que aprendió a manejar; hizo construir canales y *acequias* para aprovechar el agua que antes se perdía; (135).

Los dialectalismos de este tipo, pertenecientes a códigos especiales, rellenan – como precisa Cortelazzo (1972: 28) – un vacío objetivo, en cuanto que la lengua no ofrece un equivalente exacto. Pero no siempre es fácil ponerse de acuerdo sobre la existencia objetiva de tal vacío, como en el caso de *camerino*, regionalismo semántico, usado en el discurso indirecto de una camarera, con valor sincrónico, más de derivado que de diminutivo:

Camerino (sic. *cammarinu*) ‘cuartito, cuartucho’³⁵:

9a. [...] poi, all’invito del generale a dormire nella stanza che era stata di «quella», Concetta rifiutò sdegnosamente, dicendo che pre-

³¹ Cfr. Sgroi (1981a: 207-48) y (1990b: 374).

³² Cfr. *supra* § 1.

³³ Cfr. Tropea (1976: 92), Ambrosini (1977: 44), Sgroi (1979-80: 212) y Bartolotta (1999-2000: 6).

³⁴ Según la definición de Mortillaro (1876) voz *gebbia*, recogida por Traina (1890)

³⁵ Cfr. Ambruzzi (1996: 206) s.v. *camerino*.

feriva il più piccolo *camerino* a quella comoda stanza ormai irrimediabilmente contaminata dal peccato di «quella»; (78).

9b. [...] después, cuando el general la invitó a ir a dormir a la habitación de «aquella», Conchita rehusó con desdén, diciendo que prefería el más pequeño de los *cuartuchos* antes que la cómoda habitación ya irremediablemente contaminada por el pecado de «aquella»; (127).

El valor derivativo del término está en Sciascia (1977) subrayado por la proximidad del calificativo (*il più piccolo camerino*) usado en grado de superlativo relativo. En Poljak (1991), el valor derivativo del término sigue estando subrayado por la proximidad del calificativo (*el más pequeño de los cuartuchos*) pero está usado como superlativo absoluto.

3. Préstamos dialectales

En otros casos, en cambio, se trata de préstamos dialectales muy expresivos y fonológicamente parecidos al término italiano.

Es el caso de *invetrarsi*, idiolectalmente adaptado, a partir del sic. *mmitriatu*, *mmittriari* adj. y v. tr. en italiano ‘diventare come il vetro, detto dell’occhio’, es decir, «fermo e lustro come suole avvenire a chi agonizza»³⁶. Es un término que se repite también en Pirandello³⁷ y que el autor escoge frente al término *invetriato*, considerado más canónico (Zingarelli, 2003). En Poljak (1991) se utiliza la fórmula con el adjetivo predicativo *vidrioso*³⁸, registrada en Moliner (1994: 1525), bajo la voz *vidriar*, «*vidriarse*: ponerse vidrioso», y también en DRAE (1998: 2088) s.v. *vidriar*, «prnl. ponerse vidriosa alguna cosa (se le vidriaban los ojos)»:

10a. L’avvocato Munafò non faceva opposizione: verissimo che Maria Grazia non l’aveva mai amato [...], verissimo che alle sue carezze si irrigidiva, le *si invetravano* gli occhi, perdeva vita (17).

10b. El abogado Munafò no presentaba ninguna alegación. Era la mayor verdad del mundo no le había amado jamás [...], y también era verdad que bajo sus caricias ella se mantenía rígida y que se le *ponían vidriosos* los ojos y que perdía vivacidad (33).

³⁶ Cfr. Mortillaro (1876): *nvitriatu* y Traina (1890): *invitriari*.

³⁷ Cfr. Pagliaro (1972: 244).

³⁸ «[...] Se aplica a los ojos que tienen el aspecto de los de los muertos o que están como cubiertos por una película líquida y parecen no mirar a un punto determinado [Moliner (1994: 1525) s.v. *vidrioso*]».

El valor incoativo que en italiano viene dado por el incremento pronominal y el prefijo derivativo *in-* (*ingrandire*, *ingrassare*), se traduce en español a través del uso del verbo semicopulativo *ponerse* con atributo *vidrioso*.

El original dialectal se transparenta también en algún sintagma nominal. Así en *gioco a nascondersi*³⁹ (sic. *u jocu ammùccia ammùccia*) ‘el juego del escondite’⁴⁰:

11a. Ma nemmeno verso Concetta dimostrava un attaccamento che andasse oltre l’utile del mangiare, del bere e di altri bisogni e il dilettevole del *gioco a nascondersi* che Concetta qualche volta gli faceva (19).

11b. Pero tampoco hacia Conchita mostraba el niño un apego que fuera más allá de lo útil: comer, beber y otros menesteres, y de lo deleitable del *juego del escondite* que, algunas veces, Conchita compartía con él (36).

También el sintagma *a lato a loro* ‘a su lado, junto a ellos’⁴¹ es dialectal: bien a nivel léxico por la preferencia de *a lato* /al’lato/ (sic. *allatu*) en vez de *accanto*, bien a nivel morfosintáctico en cuanto se trata de un ejemplo de transferencia de función gramatical⁴²:

12a. *A lato a loro* era una coppia di americani (130).

12b. *Junto a ellos* estaba sentada una pareja de norteamericanos (202).

Tampoco faltan dichos y locuciones familiares, cuyo significado está calcado sobre el dialecto:

Tirarsi in casa qualcuno (sic. *tiràrsi intra a unu*) ‘acoger, recibir en casa a alguien’⁴³, ‘coger, recoger en casa a alguien’⁴⁴ usado por una mujer del pueblo en un discurso directo:

13a. – E com’è che un uomo come lei va a *tirarsi in casa* una donna come quella? (79).

³⁹ Cfr. Papini (1970: 260) y Tropea (1976: 78).

⁴⁰ Cfr. Moliner (1994: 1183) s.v. *escondite*.

⁴¹ Cfr. Ambruzzi (1996: 8) s.v. *accanto*.

⁴² Cfr. Bartolotta (2002-03: 203-07).

⁴³ Cfr. Ambruzzi (1996: 13) s.v. *accogliere*.

⁴⁴ Cfr. Ambruzzi (1996: 937) s.v. *raccogliere*.

13b. – Porque, ¿cómo puede ser posible que un hombre como usted *recoja en su casa a una mujer como ésa?* (128).

Tirarsi in braccio qualcuno (sic. *tiràrisi n coddu a unu*) ‘aupar’⁴⁵. En Poljak (1991) se señala la presencia del verbo *alzar*⁴⁶, usado incorrectamente según las modalidades de uso de Moliner, en lugar de *aupar* o *coger*, y del sujeto *la señora* sobreentendido en Sciascia (1977):

14a. E gli sarebbe piaciuto (Stendhal!) che tra lei e lui, quando *se lo tirava in braccio* e lo stringeva, i vestiti non ci fossero (26).

14b. Y le hubiera complacido (¡Stendhal!) que entre él y ella, cuando la señora *lo alzaba en sus brazos* y lo estrechaba contra su pecho, no hubiesen mediado las ropas (48).

*Prendere in malaparte*⁴⁷ (sic. *pigghiari m-malaparti*) ‘tomar a mal una palabra, acción, etc., enojarse, enfadarse, darse por ofendido’⁴⁸ que aparece en un contexto narrativo. La traducción hubiera podido mantener la fidelidad al original, *el general se enfadó tanto*, con *el general* de sujeto experimentante, en lugar de *causó desagrado al general*, donde *el general* aparece como dativo receptor:

15a. Cosa che il generale, quando casualmente ne seppe, *prese in malaparte* tanto da scriverne alla figlia (35).

15b. Cosa que, cuando por casualidad supo de ella, *causó* al general tanto *desagrado* que escribió a su hija (61).

È un bambino che dove lo mettono sta (sic. *è m-picciriddu ca unn’u mindinu sta*) ‘es un niño tranquilo’. En Poljak (1991) se altera el verbo, es decir, que en lugar de la tercera persona del plural se utiliza la segunda del singular:

16a. L’elogio supremo che Concetta usava fare di Candido, era questo: «*è un bambino che dove lo mettono sta*» (19-20).

16b. El supremo elogio que Conchita hacía a menudo de Cándido era éste: «*es un niño que donde lo pongas, allí se queda*» (37).

⁴⁵ Cfr. Moliner (1994: 304) s.v. *aupar* y (412) s.v. *brazo*.

⁴⁶ Cfr. Moliner (1994: 154) s.v. *alzar*.

⁴⁷ Cfr. Tropea (1976: 62).

⁴⁸ Cfr. Ambrozzi (1996: 896-97) s.v. *prendere*.

En la expresión original, la tercera persona del plural presenta un valor impersonal debido al carácter generalizador de la frase hecha. La traductora ha seleccionado la construcción en segunda persona del singular, forma común en español, que aporta dos tipos de información distinta: *a)* remite a un sujeto inespecífico en el que se incluye el hablante (no alude al receptor ya que se neutraliza el valor deíctico) y *b)* es propio de un registro coloquial adecuado al idiolecto del personaje⁴⁹.

*Fare dei servizi a qualcuno*⁵⁰ (sic. *fari i sirbizza a unu*) ‘hacer recados a alguien’⁵¹:

17a. Gli faceva anche dei servizi, portandogli dalla città le cose di cui aveva bisogno (58).

17b. Incluso les hacía algunos recados llevándoles cosas que necesitaban desde la ciudad (98).

Sciascia (1977) utiliza algunos apelativos afectuosos, dirigidos generalmente a los niños, según las modalidades del dialecto, muchas veces en interferencia positiva con otras variedades del italiano. Es el caso de:

gioia mia (sic. *ggioia mia*) ‘mi joya, prenda, alhaja’⁵²,
gesù bambino mio (sic. *bbammineddu miu*) ‘mi niño Jesús’ y
figlio mio (sic. *figgliu miu*) ‘hijo mío’
alineados todos en una sola frase:

18a. E quando pensava questo lo amava anche di più, lo chiamava *gioia mia, gesù bambino mio, figlio mio* (20).

18b. Y cuando daba en pensar esto era cuando más lo quería, lo llamaba *gloria mía, mi niñito Jesús, hijo mío* (37).

⁴⁹ Sobre las construcciones impersonales no reflejas, impersonalidad sintáctica e impersonalidad semántica y oraciones impersonales de sujeto indeterminado y por naturaleza del predicado, véase Fernández Soriano – Táboas Baylín (1999: 1723-78).

⁵⁰ Cfr. Leone (1982: 77).

⁵¹ «Recado (de *recadar*). Provisión de cosas compradas en distintos sitios para el consumo diario [Moliner (1994: 947) s.v. *recado*]».

⁵² Cfr. Ambrozzi (1996: 536-37) s.v. *gioia*.

19a. – No, *gioia mia*, non ci andiamo; se non vuoi andarci, non ci andiamo – (20).

19b. – No, *gloria mía*, no iremos allá; si tú no quieres que vayamos, no iremos (38).

La traducción *gloria mía* resulta absolutamente inadecuada en español, dado que no es idiomática en ningún tipo de construcción⁵³. Expresiones del tipo *mi vida*, *prenda* o *cielo mío* estarían, sin duda, más en consonancia con el original.

También en el derivado *vecchiaccio*, usado en el discurso directo de la camarera antes recordada (ejemplo 20), está sobreentendida una forma dialectal. En español se registran formaciones con el sufijo aumentativo despectivo *vejote*, *vejazo*⁵⁴ de uso poco frecuente. Sin embargo, la forma primitiva, más habitual *viejo*⁵⁵, por la que opta la traductora, aporta la connotación negativa del sufijo italiano, frente a la más respetuosa *anciano*:

Vecchiaccio (sic. *vicchiazzu*) ‘viejo’

20a. E si domandava – Ma che gli ha fatto, quel *vecchiaccio*? – (21).

20b. Se preguntaba: «¿pero qué le habrá hecho ese *viejo*?» (39).

4. Términos meridionales

Términos de ámbito meridionales, no específicamente sicilianos, son *omertà*, usado en un contexto descriptivo e *inghippo*, utilizado en un discurso directo por parte de un burócrata, ambos registrados en los diccionarios de la lengua italiana⁵⁶. En español, el término *omertà*, si bien no se halla registrado en los diccionarios, sí se documenta en textos periodísticos relativos a la mafia⁵⁷. En ellos, *omertà* aparece en ocasiones explicado mediante el sintagma *la ley del silencio*; en otros casos, carece de explicación, dando por supuesto el conocimiento del significado por parte del lector. Llama la atención que Poljak

⁵³ Cfr. Moliner (1994: 1400-01) s.v. *gloria*.

⁵⁴ Cfr. Moliner (1994: 1448) s.v. *vejazo* y *vejote*.

⁵⁵ Cfr. Moliner (1994: 525-26) s.v. *viejo*.

⁵⁶ Cfr. *supra* § 1.

⁵⁷ Cfr. El País, 20-07-1980 y 01-10-1984.

(1991) recurra a la expresión *hermandad de la mafia*, que ni siquiera está registrada en los diccionarios, para traducir este término tan difundido en determinados contextos.

*Omertà*⁵⁸ ‘complicidad del silencio, solidaridad entre los del hampa’⁵⁹:

21a. Lo insultò in nome della lealtà, dell’*omertà*, dell’amore alla famiglia che lui rappresentava e che Candido non conosceva né, da verme qual era, avrebbe mai conosciuto [...] (45).

21b. Lo insultó en nombre de la lealtad, de la *hermandad de la mafia*, del amor a la familia que el abuelo representaba y que Cándido no conocía ni conocería, porque era un gusano [...] (77).

*Inghippo*⁶⁰ ‘embrollo’:

22a. Punto secondo: ammesso che ci fossero le condizioni per accettare la tua proposta, mi caccerei in un *inghippo* giudiziario senza fine; e ci caccerei il partito (103).

22b. Segundo punto: aún admitiendo que se reunieran las condiciones para aceptar tu propuesta, me meterías en un *embrollo* judicial interminable; a mí y al partido (162-63).

5. Términos usados por semejanza semántica con voces dialectales

Otros términos, que se repiten en descripciones, parecen empleados con intención de proyectar equivalencias semánticas sobre unidades emparentadas, fonológica o etimológicamente, con las voces dialectales.

Es el caso, por ejemplo, de *brancicare* v. tr. ‘manosear, palpar, tocar sexualmente con las manos’⁶¹, cfr. sic. *bbrancicari*, it. ‘camminare a tentoni’, esp. ‘caminar a tientas’⁶² y *abbrancicarisi* v. pron., it. ‘arrampicarsi’, esp. ‘trepar’⁶³ ‘treparse, retreparse’⁶⁴ e it. ‘aggrappar-

⁵⁸ Cfr. De Mauro (1995: 399) y Migliorini (1978: 728).

⁵⁹ Cfr. Ambruzzi (1996: 793) s.v. *omertà*.

⁶⁰ Cfr. Menarini (1951: 93-94) y De Mauro (1995: 177, 181 y 393).

⁶¹ Cfr. Ambruzzi (1996: 178) s.v. *brancicare*.

⁶² Cfr. Ambruzzi (1996: 1206) s.v. *tentone*.

⁶³ Cfr. Ambruzzi (1996: 92) s.v. *arrampicarsi*.

⁶⁴ Cfr. Moliner (1994: 1383) s.v. *treparse* y (1030) s.v. *retreparse*.

si', esp. 'asirse, agarrarse'⁶⁵, donde es común la referencia a las "garras" es decir "patas, manos"⁶⁶.

23a. Si sentì *brancicato* sopra il vestito, poi avidamente cercato sotto il vestito: e non seppe mai se un momento prima o un momento dopo o nello stesso momento in cui lui cominciava a modellare il corpo di lei sopra il vestito, a *brancicarla*, a cercarla (64).

23b. Se sintió *palpado* por encima de la ropa y después por debajo de ella, con avidez; jamás supo si eso había ocurrido un momento antes o un momento después o en el mismo momento en que él comenzaba a modelar el cuerpo de ella por encima del vestido, comenzaba a *palparla*, a investigarla (105).

Y es también el caso de *strusciare* (sic. *strusciari*) v. tr. 'frotar, rozar'⁶⁷. En el uso idiolectal de Sciascia el verbo selecciona no un complemento objeto concreto (*codos, pies, zapatos* etc.) sino un objeto abstracto (*la mirada*):

24a. Non gli domandò cosa volesse: si avvicinava verso il salotto, e Candido dietro che dolcemente *strusciava* lo sguardo sul corpo di lei che si disegnavo e traspariva sotto la stoffa tenue [...] (69).

24b. No le preguntó que quería: se dirigió al salón, y Cándido la siguió, *rozando* dulcemente con la mirada su cuerpo, que se dibujaba y transparentaba bajo la tela tenue [...] (113-14).

En las páginas de *Candido* aparecen dos términos que Cortelazzo (1972: 53-55) adscribe al italiano popular: *tribolare* 'atribular' y *mollare* 'soltar', uno como término-clave por su particular frecuencia, otro por su amplia valencia polisémica.

Tribolare (sic. *tribbulari*) 'atribular, atormentar'⁶⁸. La complejidad y la riqueza de matices, así como la falta de correspondencia exacta con un término español, lleva a la traductora a descomponer la forma verbal única del original (*tribolò*), en una construcción de "verbo + predicativo", mediante la cual se informa de la acción del sujeto y, en la predicación secundaria, de su actitud durante la misma. El verbo

⁶⁵ Cfr. Ambrozzi (1996: 37) s.v. *aggrappare r.*

⁶⁶ Cfr. Galli de' Paratesi (1969: 120) y Moliner (1994: 1377) s.v. *garra*.

⁶⁷ Cfr. Ambrozzi (1996: 1177) s.v. *strusciare*.

⁶⁸ Cfr. Ambrozzi (1996: 1233) s.v. *tribolare*.

tribolare se traduce como participio con valor adjetivo y antepuesto a la secuencia, en una suerte de cláusula absoluta. No se entiende muy bien que Poljak (1991) elija un verbo como *sorteó*, que aporta matices que no están en el original, frente a *se atormentó* mucho más fiel a Sciascia (1977):

25a. Candido confondeva facce e nomi, *tribolò* per buona parte della serata (113).

25b. Cándido confundía caras y nombres; *atribulado*, sorteó una buena parte de la reunión (177).

Aparece también el sustantivo *tribolazione* (sic. *tribbulationi*) ‘tribulación, congoja, aflicción’⁶⁹:

26a. E il bambino restò lì fino all’arrivo della madre: arrivo che segnò per Candido l’inizio di tutto un mese di *tribolazioni* [...] (26).

26b. Y el niño permaneció allí hasta la llegada de su madre; una llegada que señaló para Cándido el comienzo de un mes entero de *tribulaciones* [...] (47).

Mollare (sic. *muddari*) ‘aflojar, soltar’⁷⁰ está presente en al menos dos de las cinco acepciones registradas, para el italiano popular, por Cortelazzo (1972: 53-55): (i) “*appiappare*” ‘pegar, aflojar’⁷¹, y (ii) “*cedere*” ‘ceder, renunciar’⁷². La traducción opta en los dos casos por *soltar*:

27a. E il generale, femandogli davanti e visibilmente frenandosi dal *mollargli* un paio di schiaffi [...] (42).

27b. El general se detuvo ante el niño, refrenando visiblemente el impulso de *soltarle* un par de bofetones [...] (72).

28a. Ma gli altri erano di diverso avviso, non volevano *mollare* la custodia dei beni (114).

28b. Pero los demás eran de distinto parecer, no pensaban *soltar* la custodia de los bienes (179).

⁶⁹ Cfr. Ambruzzi (1996: 1233) s.v. *tribolazione*.

⁷⁰ Cfr. Ambruzzi (1996: 750) s.v. *mollare*.

⁷¹ Cfr. Ambruzzi (1996: 80) s.v. *appiappare*.

⁷² Cfr. Ambruzzi (1996: 244) s.v. *cedere*.

6. Términos con uso paralelo en dialecto y en italiano literario

La elección de otros términos se apoya en el uso paralelo del dialecto y del italiano literario. Así por ejemplo *sciamare* ‘enjambrear’⁷³, que selecciona un sujeto humano (*i parenti* ‘los parientes’) o, idiolectalmente, un sujeto abstracto (*la fuga*).

En Poljak (1991) *sciamare* se traduce en el ej. 29 por la voz española nada frecuente *enjambrear* que toma su valor semántico del sustantivo *enjambre* que, en sentido figurado se refiere a una «[...] muchedumbre de otras cosas, particularmente animales o personas, que van o se mueven de manera semejante a como lo hace un enjambre [Moliner (1994: 1127) s.v. *enjambre*]». Este mismo sentido de la acción verbal se pierde posteriormente (cfr. ej. 30) cuando el mismo verbo *sciamare* se traduce por *precipitar*, aun teniendo el mismo significado que el anterior:

Sciamare (sic. *assamari*) v. intr. ‘enjambrear’:

29a. Dagli autocarri che si erano fermati *sciamò*, vociando terrore, la fuga verso la campagna (7).

29b. De los camiones, que se habían detenido, *enjambrió*, vociferante de terror, la fuga hacia la campiña (17).

(donde *la fuga* se refiere a la *massa in fuga* ‘muchedumbre en fuga’ descrita en la misma página).

30a. Salutarono Candido e *sciamarono* fuori (108).

30b. Saludaron a Cándido y se *precipitaron* hacia fuera (170).

Algún lexema poco usado también en el italiano literario se recupera gracias al apoyo dialectal. Es el caso de *vociare* (sic. *vuciari*) ‘vocear, gritar, vociferar’⁷⁴, raro según Zingarelli (2003):

31a. [...] *vociando* terrore [...] (7).

31b. [...] *vociferante* de terror [...] (17).

⁷³ Cfr. Ambrozzi (1996: 1065) s.v. *sciamare*.

⁷⁴ Cfr. Ambrozzi (1996: (1105) s.v. *vociferar* y (1277) s.v. *vociare*.

Caso análogo es el de *vampare* (sic. *bbampari*) ‘llamear’⁷⁵, v. intr., no registrado en Devoto – Oli (1995) y definido como arcaico en Zingarelli (2003), que selecciona un sujeto animado. La traducción opta por una construcción concertada de participio pasado, frente a la posibilidad de trasladar el gerundio mediante un participio de presente, *llameante*, menos habitual en español.

32a. *Vampando* di silenziosa collera, passeggiò freneticamente avanti e indietro (42).

32b. *Envuelto en las llamas* de una ira silenciosa, se paseó arriba y abajo, frenéticamente (72).

El verbo intransitivo *avvampare* (sic. *avvampari*, *abbampari*) ‘inflamarse, arder, encenderse, quemarse con llamaradas’⁷⁶, en contraposición con *vampare*, selecciona, como en siciliano, un sujeto inanimado. La traducción opta por un uso no regionalmente marcado, tal y como hubiera exigido un sujeto animado (*Grace avvampò in viso, si smarri*), y elige la forma *sonrojarse*⁷⁷ menos connotativa que el significado del original.

33a. La faccia le *avvampò*, si smarri (131).

33b. *Se sonrojó* y parecía presa del desánimo (205).

Similar es la recuperación de *lucere* ‘relucir, relumblar, resplandecer’⁷⁸, «poet.» según Zingarelli (2003) y «arc. y poet.» para Devoto – Oli (1995), bajo la presión del sic. *luciari*:

⁷⁵ Ambruzzi (1996: 1257) registra sólo *vampeggiare* que tiene el mismo significado de *vampare* ‘llamear’. Según Moliner (1994: 271) *llamear* es derivado de *llama* que “se aplica como nombre calificativo o término de comparación a un sentimiento muy vivo o ardiente. También, a la persona que lo tiene”.

⁷⁶ Cfr. Ambruzzi (1996: 124) s.v. *avvampare*.

⁷⁷ Cfr. Moliner (1994: 1203) s.v. *sonrojar*, *sonrojarse* y *sonrojar[se]* y Ambruzzi (1996: 980) s.v. *sonrojar*, *sonrojar tr.* y *r.*

⁷⁸ El diccionario Ambruzzi (1996: 693) s.v. *lucere* contempla, como primera acepción, el verbo *lucir* que en español (cfr. Moliner, 1994: 287, s.v. *lucir*) carece de la connotación estilística y poética del italiano. Más cercanos a tal connotación son los verbos *relucir* (cfr. Moliner, 1994: 990, y cfr. también Ambruzzi, 1996: 693, s.v. *lucere*, como segunda acepción), *relumblar* (cfr. Moliner, 1994: 990) y *resplandecer* (cfr. Moliner, 1994: 1019).

34a. [...] quei terribili aerei americani, a doppia coda. *Lucevano* nel crepuscolo [...] (7).

34b. [...] aquellos terribles aviones americanos de doble cola. *Relumbraban* tanto a la luz del crepúsculo [...] (17).

En síntesis, se puede concretar que las variantes fundamentales explícitas e implícitas en un texto (diatráticas, diatópicas, diafásicas) convergen en la traducción y producen un efecto de choque que el texto narrativo debe adecuar. En el caso de *Candido* se observa que la mayor dificultad estriba en la complejidad de reproducir las fórmulas dialectales al castellano, dado que dichas variantes reflejan una modalidad de lengua de peculiaridades idiosincrásicas únicas. Cualquier intento de aproximación dialectal, por asimilación a alguna variante del español, falsearía indiscutiblemente el original y provocaría confusión en los lectores. Quizá podría decirse algo similar para la transmisión de registros sociolectales o idiolectales, pero estos problemas son más fácilmente subsanables.

Bibliografía

- Alcina, F.; Blecua, J. M. (1975): *Gramática española*, Ariel, Barcelona.
- Alfieri, G. (1980): *Innesti fraseologici siciliani nei "Malavoglia"*, en "Bollettino del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani", XIV, pp. 221-95.
- (1992): *La Sicilia*, en Bruni (1992: 798-860).
- Ambrosini, R. (1977): *Stratigrafia lessicale di testi siciliani dei secoli XIV e XV*, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Palermo.
- Ambruzzi, L. (1996): *Nuovo dizionario spagnolo-italiano e italiano-spagnolo*, 2 vols., VII ed., XXII reim., Paravia, Torino.
- Bartolotta, S. (1999-2000): *Perfil de historia lingüística de Sicilia en la edad aragonesa y castellana*, memoria de investigación, UNED, Madrid.
- (2002-03): *La versión española de "Candido" de Leonardo Sciascia: estudio lingüístico de los regionalismos*, tesis doctoral, UNED, Madrid
- Battaglia, S. (1962-2002): *Grande dizionario della lingua italiana*, 21 vols., Utet, Torino.
- Bosque, I.; Demonte, V. (eds.) (1999): *Gramática Descriptiva de la Lengua Española*, vol. I *Sintaxis básica de las clases de palabras*, pp. 1-1517, vol. II *Las construcciones sintácticas fundamentales. Relaciones temporales, aspectuales y modales*, pp. 1518-3503, vol. III *Entre la oración y el discurso. Morfología*, pp. 3504-5351, Espasa Calpe, Madrid.
- Bruni, F. (ed.) (1992): *L'italiano nelle regioni. Lingua nazionale e identità regionali. Testi e documenti*, Utet, Torino.
- Bucca, A. (1999): "Fuoco alle polveri". *Lingua e traduzione in Sciascia*, en «Segno», Leonardo Sciascia. *Un uomo che non si stancò di ragionare*, n. 209, Palermo, pp. 141-50.
- Cincotta, R.; Carapezza, M. (eds.) (1998): *Il piacere di vivere. Leonardo Sciascia e il dilettantismo*, «Quaderni di Leonardo Sciascia», n. 3, La Vita Felice, Milano.
- Coletti, V. (1993): *Storia dell'italiano letterario dalle origini al Novecento*, Einaudi, Torino.
- Cortelazzo, M. (1972): *Avviamento critico allo studio della dialettologia italiana*, III: *Lineamenti di italiano popolare*, Pacini, Pisa.
- Cortelazzo, M.; Marcato, C.; De Blasi, N.; Clivio, G.P. (eds.) (2002): *I dialetti italiani. Storia, struttura, uso*, UTET, Torino.

- De Felice, E.; Duro, A. (1993): *Vocabolario italiano*, SEI – Palumbo, Torino-Palermo.
- De Mauro, T. (1963): *Storia linguistica dell'Italia Unita*, Laterza, Roma-Bari (III ed., 1995).
- De Mauro De Mauro, T. et alii (1999-2000): *Grande dizionario italiano dell'uso*, 6 vols., Paravia, Torino.
- Devoto, G.; Oli, G.C. (1995): *Il dizionario della lingua italiana*, Le Monnier, Firenze.
- Di Pietro, J. (1977): *On the Etymology of 'Mafia'*, en «Newsletter of the American Italian Historical Association», 2, april, pp. 7-8.
- DRAE (1998): *Diccionario de la lengua de la Real Academia Española*, 2 vols., XXI ed., Madrid.
- Eguren, J. L. (1999): *Pronombres y adverbios demostrativos. Las relaciones deícticas*, en Bosque-Demonte (1999: 929-72).
- Fernández Soriano, O.; Táboas Baylín, S. (1999): *Construcciones impersonales no reflejas*, en Bosque-Demonte (1999: 1723-78).
- Galli de' Paratesi, N. (1969): *Le brutte parole. Semantica dell'eufemismo*, Mondadori, Milano.
- Gili y Gaya, S. (1943): *Curso superior de sintaxis española*, Minerva, México (XV ed., Biblograf, Barcelona, 1987).
- Leone, A. (1982): *L'italiano regionale in Sicilia. Esperienze di forme locali nella lingua comune*, Il Mulino, Bologna.
- Leone, A. (ed.) (1990): *Il vocabolario siciliano-latino di Lucio Cristoforo Scobar*, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Palermo.
- Menarini, A. (1951): *Profili di vita italiana nelle parole nuove*, Le Monnier, Firenze.
- Migliorini, B. (1978): *Storia della lingua italiana*, 2 vols., V ed., Sansoni, Firenze (reim. con la introducción de G. Ghinassi, 2 vols., 1988).
- Moliner, M. (1994): *Diccionario de uso del Español*, 2 vols., I ed., XIX reim., Gredos, Madrid.
- Mortillaro, V. (1876): *Nuovo dizionario siciliano-italiano*, III ed., Lao, Palermo.
- Navarro Salazar, M. T. (1999): *Problemi di traduzione paremiologica: il caso di "I Malavoglia"*, en Trovato (1999: 157-75).
- Navarro Salazar, M. T. (ed.) (1987): *Los Malavoglia*, con introducción, traducción y notas de María Teresa Navarro Salazar, Cátedra, Madrid.
- (1998): *Italica Matritensia*, Atti del IV Convegno SILFI, Società

- Internazionale di Linguistica e Filologia Italiana, Madrid, 27-29 giugno 1996, Franco Cesati Editore y UNED, Firenze.
- Orioles, V. (ed.) (2001): *Nuovi saggi sul plurilinguismo letterario*, Il Calamo, Roma.
- Pace, G. (ed.) (2002): *Libri e Lettura*, Atti del Convegno Letterario Nazionale, Siracusa, 4-6 maggio 2000, Società Dante Alighieri, Siracusa.
- Pagliaro, A. (1969): *Teoria e prassi linguistica di Luigi Pirandello*, en «Bollettino del Centro di Studi filologici e linguistici siciliani», X, pp. 249-93 (reim. con el título, *La dialettalità di Luigi Pirandello*, en «Forma e tradizione», Flaccovio, Palermo, 1972, pp. 205-52).
- Papini, G. (1970): *Di parola in parola*, Eri, Torino.
- Pecoraro, Z.; Scrivano, E. (eds.) (1991): *Omaggio a Leonardo Sciascia*, Atti del Convegno, Agrigento, 6-8 aprile 1990, Provincia di Agrigento.
- Poljak, A. (1991) (ed.): *Cándido o Un sueño siciliano*, traducción de Ana Poljak, Tusquets Editores, Barcelona.
- Ruffino, G. (ed.) (1998): *Atti del XXI Congresso Internazionale di Linguistica e Filologia Romanza, Palermo, 18-24 settembre 1995*, vol. III *Lessicologia e semantica delle lingue romanze*, Niemeyer, Tübingen.
- Sciascia, L. (1977): *Candido ovvero un sogno fatto in Sicilia*, Einaudi, Torino.
- Sgroi, S. C. (1979-80): *Lingue in contatto, italiano regionale e italiano di Sicilia*, en «Rassegna Italiana di Linguistica Applicata», XI, 3/ 1979-XII, 1/1980, pp. 173-222 y 2/1980, pp. 210-11.
- (1981a): *Diglossia, prestigio, italiano regionale e italiano standard: proposte per una nuova definizione*, en «La Ricerca Dialettale», 3, pp. 207-48.
- (1981b): *Aspetti dell'italiano in Sicilia*, en «La Ricerca Dialettale», 3, pp. 553-70
- (1990a): *Per la lingua di Pirandello e Sciascia*, Salvatore Sciascia Editore, Caltanissetta-Roma.
- (1990b): *Per una linguistica siciliana tra storia e struttura*, Sicania, Messina.
- Sgroi, S. C.; Trovato, S. C. (eds.) (1996): *Letterature e lingue nazionali e regionali. Studi in onore di Nicolò Mineo*, Il Calamo, Roma.
- Tam, L. (1997): *Dizionario Spagnolo-Italiano – Dictionario Italiano-Español*, Editore Ulrico Hoepli, Milano.

- Traina, A. (1890): *Nuovo vocabolario siciliano-italiano*, II ed., Finocchiaro e Fiorenza, Palermo.
- Trapani, F. (1942): *Gli antichi vocabolari siciliani (Senisio, Valla, Scobar)*. *Glossario*, en «Archivio Storico per la Sicilia», VIII, pp. 129-284.
- Treccani Duro, A. et alii (1986-94): *Vocabolario della lingua italiana*, vols. I, II, III*, III* y IV, Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da G. Treccani, Roma.
- Tropea, G. (1976): *Italiano di Sicilia*, Palermo.
- Trovato, S.C. (1998a): *Ancora su màfia*, en Ruffino (1998: 919-25).
- (1998b): *L'italiano regionale nel "Vitalizio" di Luigi Pirandello*, en Navarro Salazar (1998: 511-32).
- (2001): *Per un vocabolario dell'italiano regionale letterario della Sicilia (VIRLeS). A proposito di "Filosofiana", un racconto dalle "Pietre di Pantalica" di Vincenzo Consolo*, en Orioles (2001: 233-86).
- (2002a): *La Sicilia*, en Cortelazzo – Marcato – De Blasi – Clivio (2002: 834-97).
- (2002b): *Sulla regionalità linguistica di alcuni scrittori siciliani: Pirandello e D'Arrigo*, en Pace (2002: 63-69).
- Trovato, S. C. (ed.) (1999): *Proverbi locuzioni modi di dire nel dominio linguistico italiano*, Atti del I Convegno di Studi dell'Atlante Paremiologico Italiano (API), Modica, 26-28 ottobre 1995, Il Calamo, Roma.
- Uccello, A. (1974): *Carcere e mafia nei canti popolari siciliani*, De Donato, Bari.
- Vecchio, S. (1990): «*L'italiano e il ragionare*». *L'idea di lingua di Leonardo Sciascia*, en «Segno», XVI, n. 116, luglio-agosto, Palermo, pp. 49-57 (reimp. con el título *Sciascia e la lingua* en Pecoraro-Scrivano, 1991: 83-94).
- (1998): *Un dilettante potenzialmente professionista*, en Cincotta - Carapezza (1998: 173-86).
- VS (1977-2002): *Vocabolario siciliano*, vol. I (A-E) ed. G. Piccitto, Centro di Studi filologici e linguistici siciliani, Catania-Palermo, 1977; vol. II (F-M) ed. G. Tropea, CSFLS, Catania-Palermo, 1985; vol. III (N-Q) ed. G. Tropea, CSFLS, Catania-Palermo, 1990; vol. IV (R-Sgu) ed. G. Tropea, CSFLS, Catania-Palermo, 1997; vol. V (Si-Z) ed. S. C. Trovato, CSFLS, Catania-Palermo, 2002.
- Weinreich, U. (1953): *Languages in Contact*, Publication of the Linguistic Circle of New York, New York (1963², Mouton, The

Hague; tr. it. *Lingue in contatto*, con ensayos de G. Francescato, C. Grassi y L. Heilmann, Boringhieri, Torino, 1974).

Zingarelli (2003): *Lo Zingarelli 2004. Vocabolario della lingua italiana* de Nicola Zingarelli, XII ed., eds. Miro Dogliotti y Luigi Rosiello, Zanichelli, Bologna.

ANDREA BATTISTINI

TRA RAGIONE E PASSIONE.
PETRARCA NELLA CRITICA LETTERARIA
DI PRIMO SETTECENTO

Quando, a fine Seicento, le reazioni al Barocco trovano la loro codificazione accademica nell'*Arcadia*, diventa quasi inevitabile che nell'ambito della lirica ci si rifaccia in primo luogo all'inamidata trasparenza delle tarsie unilinguistiche di Petrarca, non a caso già poco amato nel Seicento proprio per l'eccessiva semplicità del suo dettato, povero di metafore e di acutezze. Della svolta è pienamente consapevole Muratori, il quale nella sintesi storiografica della *Perfetta poesia italiana* ricorda che nel Seicento, dopo Marino, «potevano promettersi pochissima lode, e ben rado lettore quegli, che avessero allora calcate le vie del Petrarca», di cui allora quasi si smarri, «non che il Gusto, la memoria». A far sì che si riaprisse la sua «Scuola» fu poi in parte, conclude lo storiografo, «Cristina Reina di Svezia», che ridiede «coraggio in Roma alle Muse Italiane»¹. La riabilitazione però non significa automaticamente un ritorno al culto che fu nel Rinascimento perché nelle poetiche di primo Settecento intervengono, oltre alle pronunce antibarocche, altre ragioni di diffidenza che complicano il quadro letterario e culturale e i modi della ripresa petrarchesca.

Intanto, per il carattere confederale dell'*Arcadia*, non sono da trascurare le diverse fisionomie delle circoscrizioni regionali. Secondo questa logica, si nota che a Napoli, dove agiva una delle colonie meno allineate, il rifiuto del marinismo, per essere sentito solidale con la scolastica aristotelica e con una cultura gesuitica troppo corruiva all'esibizionismo e all'iperbole scenografica, appare l'espressione di un nascente ceto civile che, mentre decade il fasto altezzoso dell'influenza spagnola, ricerca forme più convenienti a un'ideologia borghese

¹ L.A. Muratori, *Della perfetta poesia italiana*, a cura di A. Ruschioni, Milano, Marzorati, 1971, vol. I, pp. 69-70. D'ora in poi le citazioni da quest'opera saranno indicate direttamente nel testo, con la sigla *PP*.

dal costume più sobrio, connotato da una semplicità forse non meno mistificata dell'artificio secentesco ma propenso comunque a espressioni che ripudiano la vacuità dell'ornato per contenuti più severi. Il ritorno a Petrarca si coniuga allora con il purismo di Leonardo di Capua, medico antigalenico, fautore della nuova scienza e per niente provinciale, ma difensore oltranzista di un purismo che si rifà ai modelli trecenteschi toscani. E in un contesto in cui in seno all'accademia degli Investiganti e poi in quella di Medinacoeli ci si sforza di introdurre nella ricerca scientifica il metodo sperimentale e l'epistemologia trasmessa con il *Discours de la méthode*, quegli esempi diventano un naturale riferimento euristico per gli intellettuali «novatori», che condividono tanto la lezione nitida e lineare di Petrarca quanto le raccomandazioni di Cartesio a coltivare le idee chiare e distinte e gli appelli di Bacone a favore delle indagini empiriche.

L'abito scientifico e filosofico, sommandosi a quello giuridico avvezzo al rigore terminologico e all'interpretazione delle leggi, favorisce le riflessioni sulla natura della poesia e sulle istituzioni letterarie, ossia a livello di discorsi di poetica. Per quanto nessuno dei maggiori intellettuali di primo Settecento abbia potuto sottrarsi al rito sociale di scrivere poesie d'occasione, al punto che perfino gli austeri Gravina, Muratori e Vico lo hanno fatto, il netto divario qualitativo che si instaura tra *rhetorica docens* e *rhetorica utens*, ovvero tra teoria e pratica, l'una di buon livello speculativo, proprio perché irrobustita dall'apporto di competenze filosofiche, l'altra dagli esiti molto modesti, perché raramente capace di sollevarsi al di sopra del compito di meri esercizi di scuola, induce in questa sede a privilegiare i giudizi su Petrarca ospitati nei trattati e a sacrificare la sua presenza nelle liriche.

Vero è che il principio d'autorità, e quindi il canone dell'imitazione, da cui la nuova scienza di ascendenza galileiana riesce a liberarsi nonostante le veementi opposizioni da parte dei peripatetici, sono ancora molto cogenti in poesia, dove in ogni verso della produzione arcadica ci si imbatte in stilemi petrarcheschi. Già da questo punto di vista si ha la conferma che invece in sede di poetica, pur non rinnegando mai la mimesi, come si conviene a tutte le pronunce classiciste, i teorici hanno le mani più libere, emancipandosi dal dirigismo precettistico e normativo dopo che, con la rinuncia alla pretesa di insegnare a fare poesia, ci si volge all'intento di fare piuttosto della critica letteraria, giudicando senza troppi timori reverenziali i testi. Sotto l'impulso della ricerca scientifica, che aspira a scoprire verità inedite, l'apparato della topica, che estrae dal guardaroba dei *loci*

communes abiti preconfezionati in ossequio alla logica del *prêt-à-porter*, non può più godere dell'antico credito. In questo modo Petrarca, ancorché ammirato per la sua eleganza, non è più, almeno in linea di principio, un modello da imitare o una pietra di paragone su cui valutare ogni altro autore, ma l'esempio di uno stile dotato di caratteristiche sue proprie, diverse da quelle non meno degne di altri poeti. Evidentemente l'alternativa alla crisi dell'aristotelismo può essere solo un pluralismo che, in teoria, dovrebbe vanificare ogni tentativo di confronti.

Non per nulla in un *milieu* in cui erano fioriti i paragoni che nel campo della lirica avevano visto di fronte Petrarca e Della Casa – esemplare in questo senso il *Paralello* di Orazio Marta ², Gregorio Caloprese si duole che non si avverta l'incommensurabile diversità dei due poeti, dovuta ad «affetti» specifici e quindi a psicologie parimenti legittime, tra le quali non è lecito stabilire una gerarchia o una priorità di valori culminanti nella fissazione di modelli ³. Non per nulla nelle *Sposizioni* alle *Rime* del Casa (1694) stese da Caloprese il consueto approccio retorico e grammaticale esce quasi soverchiato da una critica psicologica fondata in primo luogo sulle analisi del *Traité des passions de l'âme* di Cartesio. Non mancano, è vero, i riferimenti alla *Poetica* e alla *Retorica* di Aristotele, ma forse diventano ancora più significative le integrazioni di Demetrio Falereo, Ermogene, Platone, Lucrezio, e anche di Castelvetro (un maestro molto importante anche per Gravina e per Muratori), di Gassendi, dei logici e moralisti di Port-Royal, di Bossuet, del pensiero meridionale. Il metodo di Caloprese non pretende più di insegnare come fare versi, ma, ponendosi dalla parte del lettore, di spiegare geneticamente e in via sperimentale la nascita del fatto letterario, in un contesto culturale in cui di lì a poco Giambattista

² Il *Paralello tra Francesco Petrarca et Mons. Gio. Della Casa* è compreso in O. Marta, *Rime et prose*, Napoli, appresso Lazaro Scoriggio, 1616.

³ Cfr. G. Della Casa, *Opere*, t. II, contenente le *Sposizioni* di Sertorio Quattromani [...] e quelle di M. Aurelio Severino e di Gregorio Caloprese (1694), in Venezia, appresso Angiolo Pasinello, 1728, p. 183. Il commento di Caloprese è oggi disponibile in un'edizione anastatica che riproduce quella uscita nel 1694 presso il napoletano Antonio Bulifon (G. Caloprese, *Opere*, a cura di F. Lomonaco e A. Mirto, Napoli, Giannini, 2004, pp. 167-482). Il passo di Caloprese è opportunamente segnalato anche da R.A. Syska-Lamparska, *Gregorio Caloprese e il Petrarca*, in *Studies for Dante. Essays in Honor of Dante Della Terza*, edited by F. Fido, R.A. Syska-Lamparska, P.D. Stewart, Fiesole (Firenze), Cadmo, 1998, p. 192.

Vico avrebbe sancito che «natura di cose altro non è che nascimento di esse in certi tempi e con certe guise»⁴.

Constatato che la lirica ha per soggetto le passioni amorose, Caloprese stima che per eccellere in quest'arte si debbano conoscere i loro meccanismi psicologici, risalendo alla «costituzione d'animo». In questa auscultazione dei nessi tra il sistema psico-fisiologico degli affetti e la sua traduzione letteraria si rivelano del tutto inutili i precetti e le regole, incapaci, argomenta Caloprese nella *Lettura sopra la concione di Marfisa a Carlo Magno*, di scendere «agli ultimi particolari», alle intime risonanze del cuore umano. Al posto dei decaloghi normativi ecco subentrare «il proprio giudizio e la fantasia», che «in somiglianti materie discerne l'ultime differenze del buono e del reo». Non ci si devono però aspettare implicazioni romantiche o sentimentali, perché, secondo l'avvertenza preliminare delle *Sposizioni* alle *Rime* del Casa, «la forza della fantasia [...] è impossibile a potersi palesare senza l'ajuto del discorso e dell'intellettuali e filosofiche ragioni»⁵.

Pur avendo l'obiettivo di perseguire una «scienza degli affetti» di tipo cartesiano e razionalistico, Caloprese non mira però alla loro decantazione. La sua mira sembra piuttosto quella di vedere come la psicologia del poeta venga assunta ed espressa dalle tecniche retoriche. Per questo forse non si volge a Petrarca, dove si assiste piuttosto al magistrale rasserenamento espressivo delle passioni, ma a Della Casa, al quale si deve anzi una sottolineatura oratoria dei sentimenti, secondo una poetica della *gravitas* che ricerca la magnificenza, l'«ampiezza del dire», dal «suono più tosto pieno che debole», sollevando alquanto la schiettezza e semplicità del dettato⁶. A questo proposito, non si sa se rispecchia realmente la condanna di Caloprese il giudizio negativo riportato da Francesco Maria Spinelli, nella cui autobiografia si legge, quando si parla dell'apprendistato presso la scuola calopresiana di Scalea, che Petrarca è da considerare ancora più «pernicioso» di Aretino, perché, senza la «patente corruttela» del «flagello dei principi», esalta talmente la sua Laura, quasi fosse una

⁴ Così recita la dignità XIV della *Scienza nuova* del 1744 (G. Vico, *Opere*, a cura di A. Battistini, Milano, Mondadori, 1999², I, p. 500).

⁵ Su questa poetica di Caloprese, cfr. A. Battistini, *La cultura del primo Settecento*, in *Storia generale della letteratura italiana*, diretta da N. Borsellino e W. Pedullà, Milano, Federico Motta, 1999, vol. VII (*Il secolo riformatore. Poesia e ragione nel Settecento*), p. 39-40.

⁶ *Sposizioni* al Casa, cit., p. 66.

«divinità», da «corrompere l'intelletto, avvezzandolo a dare alla creatura quel culto, che a Dio solo s'appartiene»⁷. Con più probabilità, questa severa requisitoria riflette soltanto il pensiero di Spinelli, tanto più che tocca soltanto l'aspetto morale e non quello stilistico. Tuttavia si può intuire indirettamente la preferenza calopresiana per Della Casa, protagonista, lui e non Petrarca, di un commento tanto approfondito, per essere la sua poesia permeata di una sensibilità e di una psicologia che sembravano più moderne.

Nonostante l'avversione alla produzione troppo complicata del Barocco, anche Gianvincenzo Gravina, attestato su questo punto sulle posizioni del maestro Caloprese, lamenta nel trattato *Della ragion poetica* l'impoverimento subito dalla lingua italiana a opera di Petrarca, responsabile insieme con Boccaccio di non avere seguito la poetica inclusiva e plurilinguistica di Dante, viceversa lodato per la molteplicità dei suoi registri espressivi:

questa lingua comune, che il nostro Dante prese, per così dire, sin dalle fasce ad allevare e nutrire, sarebbe molto più abbondante e varia, se 'l Petrarca e 'l Boccaccio ed altri di quei tempi ai quali fu da Dante lasciata in braccio, l'avessero del medesimo sugo e col medesimo artificio educata, e non l'avessero dall'ampio giro, che per opera di Dante occupava, in molto minore spazio ridotta⁸.

A differenza di Dante – lamenta Gravina – Petrarca e Boccaccio, per trattare degli argomenti delle «scienze» e delle «materie gravi», scelsero di scrivere in latino «e la volgar lingua non applicarono senonché alle materie amorose». La conseguenza fu che «le parole introdotte dal Dante, le quali sono le più proprie e più espressive, rimasero abbandonate dall'uso, con danno della nostra lingua e con oscurità di quel poema» (*RP*, p. 293). Il paradosso è che se in séguito la *Divina Commedia* è stata tacciata di barbarie e oscurità, la colpa di averla resa quasi incomprensibile non è del suo autore, ma delle altre due «corone» che, venute immediatamente dopo, non fecero entrare

⁷ F.M. Spinelli, *Vita e studi scritta [sic] da lui medesimo in una lettera*, in «Raccolta d'opuscoli scientifici e filologici», in Venezia, presso Simone Occhi, 1753, t. 49, pp. 465-521. Il luogo è ricordato sia da A. Quondam, *Cultura e ideologia di Gianvincenzo Gravina*, Milano, Mursia, 1968, pp. 50-51 e R.A. Syska-Lamparska, *Gregorio Caloprese e il Petrarca*, cit., pp. 165-66.

⁸ G. Gravina, *Della ragion poetica* (1708), in *Scritti critici e teorici*, a cura di A. Quondam, Bari, Laterza, 1973, p. 292. D'ora in poi le citazioni da quest'opera saranno indicate direttamente nel testo, con la sigla *RP*.

nell'uso il lessico dantesco, in modo che questo finì per diventare quasi impenetrabile.

Nonostante questa requisitoria, che ricorda considerazioni analoghe di Muratori⁹, Gravina non intende tuttavia bandire la materia amorosa, ma darle «minor luogo» per lasciarlo «ai soggetti eroici dell'antica erudizione», in linea con le spiccate predilezioni di un uomo di studio. Anche quando fa emergere l'interesse personale per argomenti filosofici e dottrinali, crede che la si debba comunque salvaguardare, perché altrimenti «si sottrarrebbe alle menti umane la cognizione filosofica del più potente e dominante affetto». La lirica amorosa forma «gran parte della scienza morale, alla quale suggeriscono larga luce i poeti coi lamenti ed espressioni loro». Però non deve la passione «esser l'elemento della poesia e posseder tanto campo quanto ne ha sempre tenuto nella lirica volgare». Non per nulla queste ultime considerazioni appartengono allo scritto *Della division d'Arcadia* risalente a quando, nel 1711, si consumò la rottura con Crescimbeni, causa di un'aumentata diffidenza per la lirica e le rime di Petrarca, dal cui esempio discese la moda facile e leziosa delle «cicalate pastorali» adagate entro insulsi «sonettini e canzoncine» la cui invadente produzione è andata a danno di «qualche più solida e più profittevole applicazione» e di più «nobili argomenti»¹⁰.

Una volta di più Gravina è in sintonia con Muratori, il quale, anziché indugiare sui «mille bassi amori, mille intrighi amorosi», raccomanda di volgersi alle «Massime del Vangelo» perseguite nelle poesie sacre e morali, prendendo a modello Carlo Maria Maggi (*PP*, pp. 592-93 e 597). Naturalmente per l'autore della *Regolata dizione de' cristiani* si dovevano coltivare i valori etico-religiosi, mentre per chi aveva aderito alla filosofia dei «Luminosi» acquistava rilievo la dimensione sapienziale della poesia. Nondimeno era comune la diffidenza per la lirica che non coltivasse seri propositi, in ogni caso edificanti. Significativa in questo senso è la riserva avanzata da Muratori sulle canzoni petrarchesche dette degli occhi (*RVF*, LXXI-LXXIII),

⁹ Muratori, in riferimento alla lingua italiana, rileva che nel Trecento, «secolo riputato d'oro, ella non ebbe Autori eccellenti, se non Dante, il Petrarca e il Boccaccio, i quali pure non trattarono materie gravi, né Scienze, e ristrinsero i lor felici Ingegni ad argomenti leggieri» (*PP*, p. 631). Difficile pensare che anche di Dante, malgrado la freddezza che Muratori nutre per lui, si possa legittimamente affermare che abbia trattato soltanto di «argomenti leggieri».

¹⁰ G. Gravina, *Della division d'Arcadia, lettera ad un amico*, in *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 472-473.

alle quali per raggiungere la perfezione mancherebbe soltanto che avessero «un oggetto più degno, che non è la femminil bellezza» (*PP*, p. 698)¹¹. E ciò nonostante che quelle canzoni fossero diventate il paradigma della canzone-manifesto dell'Arcadia, costituito dalla lirica «Donna negli occhi vostri» di Eustachio Manfredi.

Non diverso è il limite individuato da Gravina, connaturato a un genere troppo poco irrobustito di motivi filosofici. A parte questa riserva, intrinseca alla scelta della materia amorosa, Petrarca è comunque il «padre della lirica italiana», con esiti superiori alla «gravità delle canzoni di Dante», all'«acume di Guido Cavalcanti», alla «gentilezza di Cino», al punto che «tra tanti a lui simili non è mai sorto l'uguale» (*RP*, p. 321), un giudizio emesso avendo forse nelle orecchie un verso dantesco («a veder tanto non surse il secondo», *Par.*, X, 114). E le ragioni di questa supremazia risiedono nella varietà degli stili, che vanno dall'elegiaco, degno di Tibullo e Propertio, all'anacreontico e al catulliano, per non dire dei suoi registri oraziani e quasi pindarici. Una gamma tanto ricca consente a Petrarca la rappresentazione di tutte le passioni, in ogni loro gamma. Emerge in queste considerazioni un atteggiamento antistoico condiviso da altri intellettuali napoletani, dal suo maestro Caloprese a Giambattista Vico, per il quale compito della filosofia è quello di «sollevar e reggere l'uomo caduto e debole, non convellergli la natura», come pretendono appunto gli stoici che «vogliono l'ammortimento de' sensi»¹². Gravina è ancora più diffuso nel respingere l'«apatia», sia nelle sue egloghe, sia nella *Ragion poetica*:

quei ch'espongono gli animi fissi sempre in un punto, o che scolpiscono l'eccesso e la perseveranza costante della virtù o del vizio sulle persone introdotte in tutti i casi e in tutte l'occasioni, non rassomigliano il vero e non incantano la fantasia [...] S'aggira l'animo dell'uomo per entro il turbine degli affetti e delle varie impressioni, qual nave in tempesta; e gli affetti si placano, s'eccitano e si cangiano secondo l'impeto, impressione e varietà degli oggetti che si volgono attorno all'animo... (*RP*, p. 206)

Gravina, sempre copioso nell'esemplificazione, continua ancora con tanti altri casi di uomini trascinati da una passione a quella op-

¹¹ Alle pur blande riserve muratoriane replicarono tre altri letterati, Giovanni Bartolomeo Casaregi, Giovanni Tommaso Canevari e Antonio Tommasi, con una *Difesa delle tre canzoni degli occhi [...] dalle opposizioni del signor L. A. Muratori*, edita a Lucca nel 1709.

¹² G. Vico, *La scienza nuova* (1744), cit., I, p. 496. L'enunciato è tratto dalla degnità V.

posta, ma per intendere il ruolo positivo di Petrarca indagatore dell'ondivaga psicologia dell'uomo è sufficiente ricordare la massima finale, secondo la quale, ancora con una diagnosi antistoica, «l'uomo non dura sempre in un essere». Ecco allora che i *Rerum vulgarium fragmenta* riescono opportuni per la sottigliezza analitica e la precisione del lessico, unendo insieme l'efficacia delle auscultazioni psicologiche nelle loro minime e contraddittorie oscillazioni e la qualità dello stile. Nella sua poesia, commenta Gravina, «osserviamo tante guerre e tante varietà, anzi contrarietà, d'affetti e sentimenti, che tra di loro combattono, li quali sì vivamente espone, che sembra scolpire i pensieri e l'incorporea natura render visibile» (RP, p. 324). La dote della massima precisione, esercitata con l'ipotiposi, è per Gravina un'acquisizione tutta moderna che fa di Petrarca un anatómista del cuore umano. Il processo di decantazione espressiva procede parallelo alla purificazione delle pulsioni sensuali con la quale la poesia acquista un rilievo morale già sottolineato nel Seicento da Sforza Pallavicino nel trattato *Del Bene*.

Sono concetti che, ispirati all'amore platonico, erano stati anticipati da Gravina in uno scritto precedente, il *Regolamento degli studi di nobile e valorosa donna*, steso con l'intento di delineare il canone della letteratura italiana e di segnalare gli aspetti positivi degli autori selezionati. In questa rassegna, Petrarca è già il «poeta gentile ugualmente e sublime, il quale ha portato nella poesia un affetto novello, il quale è l'amore onesto, separato dal senso e dalla materia: passione ignota agli antichi, eccettone i filosofi platonici». Ma la delicatezza dei sentimenti non è il solo pregio delle sue rime: «per esser rivolo dell'onestà», interviene la magistrale «divinità di stile», in modo che la rappresentazione dell'«amore prodotto dalle comuni virtù che scambievolmente dall'amante nell'amato si trasfondono» «ha tolto a' posterì la speranza di gloria eguale»¹³.

Evidentemente è già in Gravina l'iconografia dei *Sepolcri* foscoliani che individuano in Petrarca «quel dolce di Calliope labbro / che Amore in Grecia nudo e nudo in Roma / d'un velo candidissimo adornando, / rendea nel grembo a Venere Celeste»¹⁴. Né la connessione è fortuita, dal momento che Foscolo ebbe di Gravina un'altissima stima, in quanto

¹³ G. Gravina, *Regolamento degli studi di nobile e valorosa donna*, in *Scritti critici e teorici*, cit., pp. 191-92.

¹⁴ U. Foscolo, *Dei Sepolcri*, in *Poesie e carmi*, a cura di F. Pagliai e G. Folena, Firenze, Le Monnier, 1985 p. 130, vv. 176-79 (Ed. Naz. delle Opere, vol. I).

a suo dire nessuno meglio di lui «sviscerò i principi morali e politici della poesia degli antichi, né penetrò quanto lui nei gentili misteri dell'amore del Petrarca»¹⁵. Anche per Gravina quell'estremo processo di affinamento spirituale è il prodotto di una disamina intellettualistica che solo un poeta «erudito atque disertò»¹⁶ poteva portare a compimento, non meno di Dante capace di mantenere la poesia congiunta alla filosofia. Forse, per il favore con cui Gravina saluta questa simbiosi tra poesia e filosofia, non è del tutto vero che quando nel trattato *Della ragion critica* si prende atto che Petrarca «raccoglie applausi» soltanto «dai dotti e filosofi», laddove il canto esplicito delle passioni e dei piaceri sensibili avevano reso i poeti latini «cari e piacevoli al volgo» (RP, p. 323), si voglia realmente denunciare l'esperienza dei *Rerum vulgarium fragmenta* come «artificiosa e libresca, non «viva», [...] chiusa ad una diretta esperienza della vita»¹⁷.

Per quanto il fine dei poeti sia in ultima istanza quello universale e democratico di rendere tutti «gli uomini eloquenti nella prosa e nei discorsi familiari, per giovare tanto alle private cose quanto alle pubbliche» (RP, p. 327), la poetica graviniana è nel fondo aristocratica e non può che compiacersi del carattere elitario della ricezione di Petrarca. Semmai il disappunto nasce paradossalmente dalla perfezione della sua lirica volgare, a causa della quale «avviene ch'ella ha il suo principio e fine nel solo Petrarca»¹⁸, come significativamente si legge nell'intervento *Della division d'Arcadia*, scritto con l'intento polemico di denunciare l'angustia delle soluzioni di Crescimbeni. Il modello unico desta in Gravina un senso claustrofobico di asfissia che va a detrimento dei grandi temi filosofici che avrebbe voluto affidare alla poesia. È un limite intrinseco al genere stesso più frequentato nel canzoniere petrarchesco, ossia del sonetto, anzi del «sonettuccio», come lo chiama lui, paragonandolo a un letto di Procuste, perché la sua misura ineludibile diventa il supplizio subito da «qualche povero sentimento che sia condannato ad entrare in un sonetto, poiché a potere adeguatamente empire il giro di quattordici versi, dee o mutilato o

¹⁵ Id., *Epistolario*, vol. III (1809-1811), a cura di P. Carli, Firenze, Le Monnier, 1953, p. 162 (Ed. Naz. delle Opere, cit., vol. XVI).

¹⁶ Il ritratto di Petrarca «poeta doctus» si trova nell'opuscolo *De conversione doctrinarum*, del 1696, dove a lui si attribuisce la rinascita della cultura classica (G. Gravina, *Scritti critici e teorici*, cit., p. 145).

¹⁷ A. Quondam, *Cultura e ideologia di G. Gravina*, cit., p. 270.

¹⁸ G. Gravina, *Della division d'Arcadia*, cit., p. 473.

stiracchiato rimanere, onde nel Petrarca medesimo raro è quel sonetto dove non manchino o non abbondino le parole»¹⁹.

Gravina prende quindi posizione critica nel dibattito su una forma metrica che invece a suo tempo fu difesa da Tasso, per il quale, nella lezione sopra il sonetto dellacasiano «Questa vita mortal», a questo genere, se impiegato da Petrarca, è «convenevole la magnificenza dello stile», affatto degno di trattare «concetti nobili»²⁰. Ma l'epoca di Gravina, subissata dalla sonetteria teorizzata da Crescimbeni, è molto cambiata e per reazione rafforza la convinzione che già si era manifestata con la stesura giovanile delle *Egloghe* e con la decisione di privilegiare l'esempio di Alessandro Guidi, un poeta incline a un gusto coreografico e a una più grandiosa evidenza scenografica che si esprime, piuttosto che nel sonetto, nelle canzoni, dove ha modo di distendersi il suo stile grave e austero, modulato sul modello pindarico e soprattutto davidico. Una volta di più con l'esigenza di Gravina si troverà d'accordo, ormai nell'Ottocento, Ugo Foscolo, che dalla stagione dei sonetti approderà a strutture più aperte, inseguendo «un'onda lunga e libera del respiro poetico», verso la dimensione del carne e del poema²¹.

Da questo punto di vista Petrarca è per un verso stimato per il suo nitore, ma per un altro verso la sua apparente semplicità non appaga pienamente Gravina, che certe volte sembra lodarlo piuttosto per gli aspetti, per così dire, baroccheggianti *ante litteram*. Arriva perfino ad accettare e a esaltare i giochi concettisti che nel canzoniere intrecciano Laura al lauro, ammessi in nome della dottrina pitagorica della metempsicosi. «Sensata» gli pare l'allusione con cui Petrarca «scherza non di rado sopra il nome di Laura dal lauro, che Dafne in greca lingua s'appella, col quale significa la persona di quella ninfa, nella vita della sua donna risorta» (*RP*, p. 325).

Siffatto atteggiamento di ambiguità verso il Barocco è se possibile ancora più marcato in Muratori, che vive le contraddizioni di un'estetica pronta a respingerlo finché se ne parla *intra moenia*, tra letterati italiani, ma di cui intende quasi prenderne le difese quando a combat-

¹⁹ Ivi, p. 488.

²⁰ T. TASSO, *Lezione sopra un sonetto di Monsignor Della Casa*, in *Le prose diverse*, a cura di C. Guasti, Firenze, Successori Le Monnier, 1875, II, p. 120. Già nel Seicento, tuttavia, si erano però già alzate riserve sul sonetto con Tassoni e con il Meninini autore del *Ritratto del sonetto e della canzone*.

²¹ Disegna questo percorso S. GHIAZZA, *Note sulla diacronia di macro e microstrutture metriche nei Sonetti del Foscolo*, in *Studi in onore di Michele Del-l'Aquila*, «La nuova ricerca», XII, 2003, 12, pp. 25-50.

terlo sono i letterati francesi nel corso dall'animata *querelle des anciens et des modernes*. Anche la lettura di Petrarca si indirizza in Muratori a un senso apologetico della poesia italiana contro i francesi, come si vede nelle prime pagine del trattato *Della perfetta poesia italiana*, edita nel 1706 ma risalente al 1702-1703, quando ormai stavano per uscire le *Considerazioni sopra un famoso libro francese intitolato «La manière de bien penser»*, la piccata risposta a Bouhours che Giovanni Giuseppe Orsi aveva concertato proprio con Muratori:

la leggiadria della Lingua, la bellezza dello Stile, la nobiltà de' pensieri, con cui son tessute le Rime del Petrarca, giustamente gli hanno guadagnato il titolo di Principe de' Poeti Lirici d'Italia; né finora è venuto fatto ad alcuno di togli si gran pregio. Anzi pochi son quegli, che sieno aggiunti a felicemente imitarlo, non che a superarlo. E ben nelle Opere di questo rinomato Poeta dovrebbero affissarsi coloro, i quali osano censurare, e per poco dileggiar l'Italica Poesia, senza pur conoscere i primi Autori, e Maestri d'essa; imperocché quindi scorgerebbono, qual sia il vero buon Gusto, di cui fa professione l'Italia. (PP, pp. 62-63).

Senza dubbio Petrarca funge anche agli occhi di Muratori da baluardo contro il Barocco, grazie al suo «Gusto sano» capace di «spiegarci sensibilmente, e con gratissima gentilezza, una Verità» (PP, p. 210). Si capisce così il canonico plauso dell'ipotiposi con cui il poeta riesce a «vivamente dipinger le cose», al punto che ce le «pone quasi sotto gli occhi» (PP, p. 177), con «Chiarezza e Leggiadria» (PP, p. 710). Non per nulla Petrarca ha uno stile sorvegliatissimo perché è «dotto Amatore» (PP, p. 223), «uomo di Filosofia, e d'ogni altra Scienza ornato» (PP, p. 414), come si pretende da un'estetica razionalistica che vuole il poeta «prudente» e non «delirante» (PP, p. 608). Questo ritratto all'insegna della misura, che pure funge da antidoto agli eccessi del secentismo, rischia però di modularsi secondo parametri troppo cartesiani, con la minaccia di negare valore alle tante rivendicazioni della superiorità della lingua italiana in fatto di linguaggio poetico, facilmente vittorioso sull'aridità lessicale e soprattutto sintattica del francese, troppo monotono per il suo ritmo paratattico e per la povertà di traslati. Il proverbiale unilinguismo petrarchesco è senz'altro un istruttivo esempio antibarocco di moderazione, ma non può assomigliare troppo alla cronica povertà dei francesi.

Muratori deve quindi trovare per Petrarca un punto di equilibrio tra l'esuberanza barocca e la piattezza francese e comincia con il riconoscere che da giovane «quel gran Poeta mi parve allora cotanto secco, ruvido, e scipito, che più d'una fiata me lo gittai di mano». L'imme-

diata palinodia recatagli dall'età più matura («gli anni poscia, e con loro qualche maggior' apertura d'Ingegno m'hanno ancora aperti gli occhi», *PP*, p. 475) sembrerebbe volere rimuovere quella scottante confessione, retrocessa agli anni d'apprendistato in cui ancora indulgeva colpevolmente a tornire versi barocchi giocati sui «Concettini» e sulle «Acutezze anche false», come è detto nella lettera autobiografica a Giovanartico di Porcia²². La resipiscenza però è smentita da altre dichiarazioni della *Perfetta poesia* nelle quali Petrarca è accusato di avere versi troppo prosastici. «Contuttoché migliorasse cotanto il numero Poetico,» – si premura di concedere Muratori – «nulladimeno anch'egli non rade volte ha qualche odor di prosa» (*PP*, p. 399). È pur vero che questo capo d'imputazione si indirizza soprattutto ai *Trionfi*, e che nel vizio dello stile «asciutto» e «secco» sono fatti cadere, molto più del modello, i suoi imitatori cinquecenteschi; tuttavia è anche vero che Muratori e il Settecento in generale non sono attrezzati per apprezzare adeguatamente le parti più sommesse, quelle nelle quali Petrarca ha posto la sordina.

Non c'è ancora la sensibilità per le più flebili risonanze che sarà più propria del Romanticismo, forse anche perché l'asserita divaricazione tra la prosa e la poesia, tanto difettosa nei francesi proprio in quanto manchevole della «livrea del grande», invitava a soluzioni più vistose nell'ambito della lirica²³. Poeta è per Muratori colui che «fa risaltar le cose, e dà gran forza, vivezza, e leggiadria a i suoi ritratti, coll'usar parole straordinarie, espressioni più poderose, e fiammeggianti, che non son le ordinarie della Prosa» (*PP*, p. 463). Se questo è l'ufficio di chi fa versi, che certo non corrisponde al ritratto più prevedibile di Petrarca, la *Perfetta poesia* si mette in cerca delle parti più eloquenti e appariscenti del canzoniere. La persistenza, malgrado le pronunce antibarocche, della «poetica della meraviglia»²⁴ induce a

²² L.A. Muratori, *Intorno al metodo seguito ne' suoi studi. Lettera all'Illustrissimo Signore Giovanni Artico conte di Porcia*, in *Scritti autobiografici*, a cura di T. Sorbelli, Vignola, Comitato vignolese per le onoranze di L.A. Muratori, 1950, p. 35.

²³ La risoluta distinzione tra poesia e prosa, condivisa anche, nell'*entourage* muratoriano, da Orsi e da Eustachio Manfredi, si fonda sul trattato *Del sublime* attribuito a Longino (XV, 2 e 8). E il sublime fu nel Settecento «a valid weapon against the French detractors of Italian poets» (G. Costa, *Longinus's Treatise On the Sublime in the Age of Arcadia*, in «Nouvelles de la République des Lettres», I, 1981, p. 77).

²⁴ Cfr. F. Forti, *La poetica della meraviglia*, in *L.A. Muratori fra antichi e moderni*, Bologna, Zuffi, 1953, pp. 191-225.

privilegiare di Petrarca i componimenti più «spiritosi» (*PP*, p. 752), come il sonetto «Levommi il mio penser», (*RVF*, CCCII), o, in quella ideale appendice che sono le *Osservazioni* al Petrarca, i luoghi connotati da «mirabili esagerazioni, proprie d'un amante e poeta ben infocato», come i versi del sonetto «Erano i capei d'oro a l'aura sparsi» (*RVF*, XC)²⁵.

La giustificazione di questo linguaggio iperbolico è offerta da una «incredibile commozione d'affetto» che salva le figure retoriche e gli ornamenti, intesi quali risposte emotive che in poesia increspano la nuda referenzialità della prosa. Le metafore e più in generale i tropi, punto di forza delle poetiche barocche, vengono così recuperati, non tanto attraverso l'intellettualismo dell'ingegno, quanto attraverso le teorie del *movere*, ossia gli affetti e le passioni. Per Muratori non esiste soltanto il verisimile di ragione, che si pone in rapporto con il referente, ma ammette anche il verisimile di passione, che deve essere congruente con la commozione del poeta. Le conseguenze sono che da una parte si mettono in discussione il principio di autorità e il canone di imitazione, perché a contare è la risposta soggettiva alle passioni, e dall'altra si legittima il parlare figurato per essere l'espressione di «gagliardi affetti». La proposta non è nuova, se già Bernard Lamy aveva impiantato un sistema speculare di passioni e figure, con queste considerate un sintomo di quelle²⁶. Nel connettere, come già aveva fatto Caloprese, analisi retorica e analisi psicologica, Muratori si distanzia dagli stravolgimenti cerebrali ed estremi del Barocco marinista, combattuto per il suo esasperato intellettualismo, inverisimile anche dal punto di vista delle emozioni, ma per un altro verso si allontana anche dall'astratto e puritano raziocinare dei francesi, cartesiani e portorealisti, che pretendevano di giudicare con la mente fredda di un lettore apatico.

In polemica con uno di loro, che aveva accusato gli italiani di sospirare mentre parlano, Muratori difende questo topos stilnovista richiamandosi proprio a Petrarca, il quale «sul bel principio de' suoi versi confessa, che il suono delle sue parole Italiane altro non era, che

²⁵ F. Petrarca, *Le Rime*, con le *Considerazioni* di A. Tassoni, le *Annotazioni* di G. Muzio e le *Osservazioni* di L.A. Muratori, Modena, Soliani, 1711, p. 312.

²⁶ Esempi tratti da *L'art de parler* di Lamy sono riportati da G. Genette, *Figure. Retorica e strutturalismo*, trad. it., Torino, Einaudi, 1969², p. 199. Tra gli autori più cari a Muratori, anche Maggi aveva sancito che le figure retoriche «non sono altro che il vario linguaggio degli affetti». Cit. in M. Fubini, *Dal Muratori al Baretti*, Bari, Laterza, 1954², p. 106.

suon di sospiri». E facendo leva sull'autorità di quell'incipit («Voi ch'ascoltate in rime sparse il suono / di quei sospiri ond'io nudriva 'l core»), replica al critico francese che «con sua buona pace può parere troppo crudele, e alquanto tirannico questo suo non volere, che i poveri Amanti d'Italia possano confondere co' sospiri le parole»²⁷. Quando è del tutto gratuita, la retorica viene condannata per i suoi «fiori» e le sue «frasche», mentre dinanzi alle secche astrazioni degli ultramontani la si riconvoca con un arcadico giusto mezzo, perché in grado di produrre, con i suoi artifici di elocuzione piuttosto che di arguzia concettuale, «quel nuovo, raro, meraviglioso [...] che cagiona stupore e d'improvviso ci rapisce e diletta». Nel distinguere il «verisimile di passioni», comunque sorvegliate, dal «verisimile di ragione», la *Perfetta poesia*, allontanandosi da Platone e dall'idealismo delle poetiche cinquecentesche, raggiunge lo scopo di moderare senza escluderla la meraviglia barocca, codificata non più con il protocollo eccessivo di un Tesauro, ma con quello sorvegliato e prudente di Sforza Pallavicino, di Peregrini e di Ceva.

All'atto pratico, quando Muratori acconsente all'ingegno, la facoltà più celebrata in età barocca, lo abbina sempre alle passioni, suscettibili di infiammare in modo verisimile il linguaggio poetico, come nelle canzoni petrarchesche degli occhi, dove «due maravigliose doti [...] specialmente campeggiano, cioè l'Affetto, e l'Ingegno». La partecipazione emotiva rende così verisimili in Petrarca le immagini più ardite e gli enunciati che, presi alla lettera, sono assurdi dal punto di vista di un intelletto che li valuti secondo la logica. Il dolore indicibile per la morte di Laura lo trascina a dichiarazioni che la ragione riconosce per «falsissime», ma «verissime» alla sua «innamorata, e addolorata Fantasia», «rapita in estasi» e soggetta ai «deliri» (*PP*, p. 234).

D'altro canto se la fantasia è stimolata dalla passione, non significa che la poetica di Petrarca sia già, con anticipo di un secolo, quella romantica, come qualcuno in passato aveva preteso²⁸. Basterebbe, a smentire questo asserto, la definizione di fantasia quale «arsenale», «erario», «fondaco», «magazzino», «guardaroba delle immagini»²⁹, da

²⁷ *PP*, pp. 659-60. Per un'incursione nel mondo della *Commedia*, cfr. T. Leuker, *Sfoghi e sospiri in Dante*, in «L'Alighieri», XLIII, 2002, n.s., 20, pp. 121-26.

²⁸ F.G. Robertson, *Studies in the Genesis of Romantic Theory in the Eighteenth Century*, Cambridge, Cambridge University Press, 1923.

²⁹ *PP*, p. 167, cui è da aggiungere il regesto compreso nel saggio iniziale di Ada Ruschioni (pp. 15-16).

cui si ricava che il ruolo che svolge per Muratori è molto simile alla topica, e quindi in linea con la tradizione retorica, entro cui il suo compito è anche in Petrarca quello di trovare immagini stranianti, una volta di più consentanee alla ricerca della meraviglia. Ma che cosa altro la meraviglia, se non una categoria mutuata dalle poetiche del Seicento? E non va forse nella stessa direzione il consenso per l'inusuale «forza d'accoppiare o ritrovar le simiglianze delle cose», «poco o nulla da altri osservate, o trovate», rinvenuta in *RVF CCXVIII* 9-14, a certificare la presenza di un «Ingegno vasto» (*PP*, p. 287)?

Dopo avere fatto di Petrarca il vindice degli abusi barocchi, Muratori si spinge addirittura a vantarne qualche oscurità, in modo che «l'uditore ha l'obbligazione, e il diletto d'intendere quello, che non si dice, e di comprendere da se stesso la significazion del Vero a bello studio alquanto celata, affinché gli altri abbiano il piacer di trovarla» (*PP*, p. 292). È un enunciato che potrebbe andare in quota a Emanuele Tesauro, sostenitore di enigmi e laconismi in una sorta di sfida ermeneutica tra l'artefice che vela il suo testo e il lettore che si sforza di decifrarlo. Sennonché quando la prossimità sembra massima, subentrano le differenze, dovute all'innata moderazione di Muratori che, con la probità di un «giudizio equo e sereno»³⁰, critica Petrarca sia quando è troppo semplice, sia quando è troppo oscuro, così come se ne fa scudo tanto per smantellare gli eccessi del barocchismo quanto per insegnare ai francesi che la poesia gode di libertà e di audacie a loro sconosciute per mancanza di ingegno e di competenze derivate dalla retorica del *movere*. Se ne ha la riprova in una chiosa a margine di *RVF*, 9, 14, nella quale si consente di lasciare ai destinatari «il gusto di giugnere al significato proprio» di una metafora, purché, ci si preoccupa di precisare, ciò avvenga «con lieve studio» (*PP*, p. 296).

In caso contrario, scatta inesorabile il biasimo, come quando, a margine di una stanza di *RVF LXXIII* (vv. 79-90), Muratori ammonisce che «non bisogna credere, che sia gran pregio il far versi tali, che senza i Comentatori non si possano intendere da i mezzanamente dotti» (*PP*, p. 710). Si può tollerare una «gloriosa Oscurità» intimata dagli «artifici dello Stile Magnifico», ma se si oltrepassano «i convenevoli confini dell'Oscurità lodevole», non sarà mai invocata abbastanza la «bella virtù della Chiarezza» (*PP*, p. 710). È ciò che pun-

³⁰ Così, in riferimento alle *Osservazioni* a Petrarca, M. Fubini, *Dal Muratori al Baretti*, cit., p. 99. Ma è una notazione che si può estendere all'intera produzione critica di Muratori.

tualmente si verifica al cospetto del sonetto CCCXXXVII, nei cui confronti Muratori «ammette bensì volentieri un velo davanti a i suoi bellissimi concetti, ma un velo trasparente, non una cortina densissima» (*PP*, p. 864).

Una delle principali turbative della comprensione è la metafora continuata, allorché il «veicolo» viene assunto come «tenore» di un'altra nuova immagine³¹. Questa tecnica, che dà «consistenza di realtà agli oggetti metaforici e perciò fantastici»³², è da Muratori esemplificata su una lirica di Francesco de Lemene (*PP*, p. 338-39). Sembra però che a volte Petrarca faccia di peggio, perché dopo avere «cominciato ad esprimere una cosa con qualche Immagine, o Metafora, o Allegoria», finisce «il senso con un'altra» del tutto estranea alla prima (*PP*, p. 277). In questo caso l'alibi di un discorso appassionato non regge più, essendo la genesi e insieme il difetto di natura soltanto logica e razionale. Né può valere al cospetto delle arguzie giocate sull'equivoco del nome di Laura, tanto è vero che se Petrarca «avesse voluto valersi più rade volte di tal Nome per trarne Concetti, egli non avrebbe se non fatto meglio; e in questo volentieri consiglierei i giovani a non molto imitar sì saggio Maestro per non isdrucchiare, come egli fece, talvolta in una qualche freddura» (*PP*, p. 491).

Evidentemente, di Petrarca non si può approvare tutto. Per Muratori, che ragiona da critico, la «riverenza», che gli è senz'altro dovuta, non può comunque risolversi in «idolatria», dal momento che «né il Petrarca fu impeccabile; né dee già stimarsi sacrilegio il non venerar tutto ciò, che uscì dalla sua penna» (*PP*, p. 697). E se, ribadendo alcune delle censure di Tassoni, mette addirittura in dubbio la purezza di alcuni suoi vocaboli, «che oggidì non sarebbero molto approvati, o tollerati» (*PP*, p. 629), non ci si deve scandalizzare se, nonostante il livello eccelso delle sue rime, Petrarca non sia da ritenere «il solo ottimo. Altri sentieri ci sono, altri se ne possono scoprire, degni di non minor commendazione» (*PP*, p. 617). Di qui la disponibilità cordiale ad accettare ogni forma di poesia, in nome della varietà e complessità delle forme artistiche, motivate dalla straordinaria ricchezza delle immagini fantastiche. Convinto che la poesia debba comunicare gli affetti dell'autore, Muratori individua in questa opera

³¹ La terminologia è quella, molto diffusa, di I.A. Richards, *La filosofia della retorica*, trad. it., Milano, Feltrinelli, 1967.

³² G. Conte, *La metafora barocca. saggio sulle poetiche del Seicento*, Milano, Mursia, 1972, p. 164.

di variegata traduzione verbale, in cui convergono la razionalità e la sensibilità, l'amalgamarsi dell'esigenza del vero (sia pure quello soggettivo e fantasioso del poeta, scaturito da una motivazione interiore) con la necessità di ricorrere a tropi e figure, le forme del linguaggio più adatte a esprimere le passioni individuali, come di lì a poco si avvedrà Vico arrivando per altro a conclusioni affatto diverse.

Secondo le teorie antropologiche della *Scienza nuova* «il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione», ma mentre per Gravina e Muratori è indispensabile la vigilanza dell'intelletto e della cultura a moderare gli eccessi di animi perturbati e commossi, per Vico, a differenza di ogni altra attività umana, dove un «ostinato studio dell'arte» può surrogare ciò che non è dono di natura, la poesia è nativamente nemica di ogni atteggiamento riflesso e meditato³³. «Principe di tutti i sublimi poeti» è Omero, ma non perché, come credeva Gravina, i suoi poemi contenessero in versione allegorica le più profonde verità filosofiche, ma al contrario perché risalenti a età primitive in cui gli uomini erano «di niuno raziocinio e tutti robusti sensi e vigorosissime fantasie»³⁴. Il culmine dell'attività poetica coincide con le antiche età «degli dèi e degli eroi», mentre nei tempi «illuminati e colti», in cui il razionalismo è sviluppato al massimo, le risorse proprie della poesia, consistenti nella fantasia e nell'ingegno, si sono atrofizzate e non consentono più di conquistare con l'arte quei vertici espressivi che Omero poteva raggiungere spontaneamente.

Vico si adegua a questa legge e, nel pieno dell'«età della ragione spiegata», scrive canzoni filosofiche o comunque speculative³⁵ che, nell'impossibilità di riprodurre l'epica inarrivabile di Omero, si nutrono dell'imitazione di Petrarca, fin da quando, come racconta nell'autobiografia, si era dato a «coltivare la favella toscana sopra i lei principi» trecenteschi, tra cui le rime dei *Rerum vulgarium fragmenta* sono paragonate a «limpidi ruscelli»³⁶. E il cantore di Laura non è imitato soltanto nel panegirico in lode di Massimiliano Emanuele di Baviera, formato da un trittico di canzoni che si rifanno a RVF, LXXI-

³³ Si vedano le degnità XXXVII e LI della *Scienza nuova*, cit., pp. 509 e 514-15.

³⁴ Ivi, pp. 569-70.

³⁵ Cfr. A. Quondam, *Il «lavorar canzoni» del Vico: la poesia nell'età della «ragione spiegata»*, in «La rassegna della letteratura italiana», LXXIV, 1970, 2-3, pp. 298-332.

³⁶ G. Vico, *Vita scritta da se medesimo*, in *Opere*, cit., I, pp. 13 e 24.

LXXIII, ma anche negli *Affetti di un disperato*, dove il tema lucreziano del dolore saldato a una teoria più generale della decadenza acuita da un dissidio tra anima e corpo si adagia su una struttura metrica e lessicale di indubbia ascendenza petrarchesca. Nell'ambito del genere epidittico, Petrarca è un costante punto di riferimento, esteso perfino alla prosa, visto che anche l'orazione in morte di Angela Cimmino è costellata degli stessi lessemi impiegati in riferimento a Laura, dando a distanza ragione a Voltaire, per il quale nel corso del Settecento l'eloquenza delle «oraisons funèbres tient un peu de la poésie»³⁷.

Il secolo dei Lumi non è tempo confacente alla poesia sublime, e ancora una volta, come già si era verificato in Muratori, affiora il pericolo che sotto l'imperialismo della ragione si arrivi a pensare che anche la lingua italiana si stia depauperando al punto da non avere più nulla che la distingua da quella dei francesi, incapaci per Vico «di dar calore al discorso, perché sono privi di una fortissima commozione, né possono ampliare o ingrandire nulla», tutte peculiarità che si risolvono a danno per l'appunto della «amplitudo» e della «gravitas»³⁸. Nel *De studiorum ratione*, che è la sua risposta alla *querelle* tra antichi e moderni, ci si preoccupa di conseguenza di vantare la grandezza intrinseca dell'italiano, alla cui ricchezza, insieme con Guicciardini, Boccaccio, Ariosto e Tasso, ha contribuito anche Petrarca nel genere lirico, fino a farne «una lingua che, sempre vivace, per il fascino delle similitudini trasporta gli animi degli uditori alla comprensione di cose diverse e lontane fra loro»³⁹. Evidentemente in questa definizione, che è una parafrasi del concetto di ingegno, traspare ancora qualche barlume dell'antico potere mitopoietico. Magari in età moderna esso non si realizza più con le metafore e gli altri tropi, che furono il linguaggio proprio e istintivo dei primi uomini, privi della capacità di elaborare concetti razionali e quindi anche di una coscienza paradigmatica che li rendesse consapevole di ricorrere a traslati. Al loro posto subentra una *gravitas* conseguita con un periodare reso ampio e grandioso dagli iperbati, garanti della tensione espressiva necessaria a trattare questioni filosofiche.

³⁷ Voltaire, *Eloquence*, in *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, Paris, Briasson, David, Le Breton, Durand, 1755, t. V, p. 530, col. 1.

³⁸ «Nec sententias inflammare, quod sine motu, et quidem vehementi, non fit; nec amplificare et exaggerare quicquam possunt» (G. Vico, *De nostri temporis studiorum ratione*, in *Opere*, cit., I, p. 138).

³⁹ «[...] Lingua [...] quae, actuosa semper, auditorum mentes in res longe dissitas et remotas vi similitudinum transfert» (Ivi, p. 140).

In Vico il magistero di Petrarca si esercita dunque sul piano *utens* delle rime, dove quegli stilemi trecenteschi si declinano non già, come in Crescimbeni e presso la maggioranza degli Arcadi, secondo una poetica «leggiadra», ma in direzione «petrosa». Sul piano teorico, però, dopo la rivendicazione del *De studiorum ratione*, la lirica petrarchesca, esemplare dei tempi attuali, non può più trovare spazio nel *Diritto universale* e nella *Scienza nuova*, quasi interamente consacrati alla ricostruzione antropologica dei tempi primitivi, per i quali l'interesse si sposta di conseguenza su Omero e, per un Medioevo in cui la teoria del «ricorso» reca nuovamente una «barbarie ritornata», su Dante, che Vico non a caso denomina il «toscano Omero». Non-dimeno questa cesura manichea tra poesia primitiva e poesia moderna, a prima vista insanabile, solleva un grave problema ermeneutico: come si può oggi immaginare il mondo e la mentalità dei primitivi se di quella realtà nulla è rimasto? Come ammettere una «storia ideale eterna» e una provvidenzialità nella storia se tra il passato più remoto e il presente è avvenuta una così drastica soluzione di continuità?

L'angosciosa ricerca di una «perpetuità», che induce Vico alla «disperazione»⁴⁰, lo porta necessariamente a concludere che anche nella pacata stagione della logica e dei sillogismi, sicuri argini razionali, scorre l'oscuro magma delle passioni, capaci di ridestare risonanze ancestrali, le stesse che la poesia moderna, da Hölderlin a Rilke, da Baudelaire a Mallarmé, ha poi cercato ansiosamente di salvare. La teoria antropologica della *Scienza nuova* che fa esordire la civiltà nell'attimo in cui con il terrificante effetto del primo tuono e del primo fulmine il bestione diventa uomo scoprendo la divinità e la religione potrebbe essere avvicinata all'ipotesi astronomica del *Big Bang*, nel senso che quel momento mitico è una specie di energia immaginosa e ingegnosa di cui, pur nell'estrema dilatazione del tempo, rimane traccia nel codice genetico dell'umanità, irradiandosi fino a oggi, nonostante il suo indefinito impallidire. Una volta ammessa la possibilità di fare riemergere nell'animo le tracce di una memoria originaria, Vico sembra ammettere due forme di poesia sublime, quella assoluta, rappresentata da Omero, del tutto inimitabile per chi non vive più nelle condizioni irripetibili in cui gli uomini avvertivano «con animo perturbato e commosso», e quella relativa e moderna, la sola possibile nelle età civili, non del tutto ignara dell'indole eroica delle prime età, ma adeguata a una temperie meno infiammata di passioni generose.

⁴⁰ Sono i termini impiegati nella *Scienza nuova* del 1725 (*Opere*, cit., II, p. 993).

Come già si è cercato di far vedere in altra sede⁴¹, il poeta che per Vico smentisce con le sue prove la tesi della morte dell'arte e del sublime è Virgilio, il quale, pur vivendo immerso nella raffinatissima civiltà augustea, seppe riprodurre «con maniera antica»⁴² le condizioni della poesia primitiva, rigenerata e rinnovata da un uomo «antiquitatis doctissimus usque ad miraculum»⁴³. Senza dubbio il lirico Petrarca non può avere nell'economia del *Diritto universale* e della *Scienza nuova* lo stesso rilievo accordato all'epico Virgilio. Eppure dall'unica citazione che lo riguarda si può azzardare che il suo sia un ruolo analogo. In un passo in cui Vico vuole dimostrare che la poesia epica narra storie vere, accanto a Omero, agli autori medievali di carmi eroici, a Dante, agli epici italiani dell'Umanesimo e del Rinascimento, gli vien fatto di citare anche Petrarca, il quale, «quantunque dottissimo, pure in latino si diede a cantare la seconda guerra cartaginese; ed in toscano, ne' *Trionfi*, i quali sono di nota eroica, non fa altro che raccolta di storie»⁴⁴. È troppo poco per potervi costruire sopra una tesi, ma è plausibile ipotizzare che se Dante è il «toscano Omero», Petrarca potrebbe essere per Vico il toscano Virgilio⁴⁵. In altri termini un poeta che, senza più essere «ardente di sublimi passioni, come d'orgoglio, di collera, di vendetta, le quali passioni non soffrono dissimulazione ed amano generosità», è comunque riuscito a ritrovare in sé la scintilla della poesia, facendola sopravvivere anche nelle età a lei meno favorevoli.

⁴¹ A. Battistini, *Vico tra antichi e moderni*, Bologna, Il Mulino, 2004, cap. II: «Le eroiche antichità di Virgilio».

⁴² G. Vico, *Scienza nuova* (1744), cit., I, p. 630.

⁴³ Id., *Il diritto universale*, a cura di F. Nicolini, Bari, Laterza, I, p. 147.

⁴⁴ Id., *Scienza nuova*, cit., p. 826.

⁴⁵ D'altro canto che Petrarca stesse a Dante come Virgilio a Omero era un parallelismo topico anche in seno al genere epico. Basti dire che per Castelvetro Petrarca fu autore di un «poema picciolo e modesto» tanto quanto Dante lo fu di un «poema grande e magnifico» (L. Castelvetro, *Poetica d'Aristotele vulgarizzata e sposta*, a cura di W. Romani, Roma-Bari, Laterza, 1978, I, pp. 221-22).

GIUSEPPE BENTIVEGNA

NOTE STORICO-FILOSOFICHE
PER UNA RILETTURA DI LÉON BRUNSCHVICG

1. Premessa

Nel 1919 Dominique Parodi collocava la nascita della filosofia francese contemporanea nel periodo che va dal 1890 al 1914 e cioè dal tramonto della scuola di Victor Cousin e dall'esaurirsi della spinta progressiva del positivismo comtiano nelle metafisiche di maniera di Taine e Renan all'apertura verso la filosofia europea che ha i suoi centri propulsivi alla Sorbona e alla *École Normale*, nelle quali si affacciano nuovi intellettuali impegnati in una profonda opera di rinnovamento della tradizione filosofica nazionale, e nei centri di punta della ricerca e nella periferia, come nelle Facoltà di provincia e nei licei¹. Infatti, l'insegnamento di Jules Lachelier, Émile Boutroux e

¹ D. Parodi, *La philosophie contemporaine en France. Essai de classification des doctrines*, Paris, Alcan, 1919, p. 14. Di *réveil de la philosophie vers 1890* scrive anche Émile Bréhier nella *Histoire de la philosophie*, t. II.4, Paris, P.U.F., 1948, pp. 1023-10V4; per Brunschvicg si vedano le pp. 1094-1096. Per un panorama sulla filosofia francese tra Otto e Novecento si vedano Louis Lavelle, *La philosophie française entre le deux guerres*, Paris, Aubier, 1942; Jean Benrubi, *Les sources et les courants de la philosophie contemporaine en France*, Paris, Alcan, 1933 e Jean Theau, *La philosophie française dans la première moitié du XXe siècle*, Ottawa, Éditions de l'Université d'Ottawa, 1977; l'autore (in particolare nelle pp. 13-40) mette in evidenza il ruolo propulsivo di Ravaisson, Lachelier e Boutroux. Per Brunschvicg si vedano le pp. 51-64. Per gli anni successivi si possono vedere Francesco Valentini, *La filosofia francese contemporanea*, Milano, Feltrinelli, 1958; Jean Lacroix, *Panorama de la philosophie française contemporaine*, Paris, P.U.F., 1966; AA.VV., *Les Dieux dans la cuisine. Vingt ans de philosophie en France*, Paris, Aubier, 1978; Vincent Descombes, *Le même et l'autre. 45 ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Éd. de Minuit, 1978; *Contemporary French philosophy*, Edit by A. Phillips Griffiths, Cambridge, Cambridge University Press, 1987; *Doctrines et concepts. 1937-1987. Rétrospective et prospective: cinquante ans de*

Alfred Fouillée suscita un'eco vasta e incide profondamente sulle nuove generazioni a cui appartengono fra gli altri Henri Bergson e Léon Brunschvicg².

È alla vigilia della prima grande guerra che con questi intellettuali la filosofia francese acquista nuovi tratti che la caratterizzano come riflessione sulla scienza e sulle sue implicazioni filosofiche e metafisiche. In questo contesto Parodi individua due tendenze fondamentali contrarie:

«D'une part, les merveilles de la science positive, le prestige de ses méthodes rigoureuses, influent de plus en plus sur la philosophie; et l'espoir déjà ancien de réduire à des formes vraiment scientifiques l'étude de phénomènes qui jusque-là y avaient semblé plus ou moins rebelles, se précise et semble prêt à atteindre maintenant la phase des réalisations. [...]».

Mais, d'autre part, jamais la science elle-même, ses postulats, ses méthodes, sa valeur, n'ont été l'objet d'enquêtes plus sévères, plus passionnées et plus averties, moins suspectes de faveur ou de confiance aveugles. Et dans ces enquêtes, – fait nouveau et capital, – collaborent et se rencontrent, venus de directions opposées, et les plus illustres des savants spéciaux qui se piquent de réfléchir sur leur art, et les philosophes, qui méritent de moins en moins le reproche, si justifié naguère, d'ignorer la science; chose plus notable encore, savants et philosophes s'accordent assez bien dans leurs conclusions, et ce ne sont même pas toujours les savants qui se montrent le moins enclins à restreindre le domaine de l'explication scientifique ou la solidité de ses résultats. La philosophie des sciences, à laquelle quelques-uns voudraient réduire la philosophie entière, en est, en tout cas, à l'heure actuelle, la partie la plus cultivée chez nous et la plus en honneur»³.

Tutto questo comporta che molti problemi che prima erano ritenuti fondamentali vengano abbandonati a vantaggio della riflessione sulla scienza e sul suo valore. In particolare, i temi del determinismo, del meccanicismo e della conservazione dell'energia si intrecciano con quelli relativi alla definizione del soggetto, delle sue caratteristiche

philosophie de langue française, Actes du Colloque pour le Cinquantenaire de l'Association des Sociétés de Philosophie de Langue Française, Paris, 6-8 juillet 1987, publié par André Robinet, Paris, Vrin, 1988 e Jean-Marc Gabaude, *Un demi-siècle de philosophie en langue française (1937-1990)*, Montréal, Éditions Montmorency, 1990.

² Per la biografia di Brunschvicg si veda René Boirel, *Brunschvicg. Sa vie, son oeuvre avec un exposé de sa philosophie*, Paris, P.U.F., 1964, pp. 1-27.

³ D. Parodi, *op. cit.*, p. 16.

gnoseologiche e, dal punto di vista pratico, la riflessione sulla libertà acquista una centralità nuova in riferimento a una rinnovata concezione della soggettività. Da questo punto di vista il problema morale non è più considerato come una speculazione astratta e teorica sul fondamento dell'obbligo o sui rapporti tra il dovere ed il bene, ma come ricerca radicale sull'esistenza e sul senso di ogni moralità.

Non vi è dubbio che la linea critica verso l'intellettualismo individuata da Parodi occupa un ruolo fondamentale; tuttavia mi pare che non possa essere assunta come dominante e quindi come linea direttrice dell'intero panorama della filosofia francese tra Otto e Novecento. Ritengo, infatti, che, accanto alle posizioni moderatamente spiritualiste e anti intellettualiste di Félix Ravaisson, del suo allievo Jules Lachelier e per ultimo di Henri Bergson⁴, la dimensione razionalista e idealista occupi un ruolo fondamentale e, probabilmente, più importante, in particolare nell'opera di Léon Brunschvicg. D'altro canto lo stesso Parodi ridimensiona le prime affermazioni quando scrive che se

«la tendance anti-intellectualiste, qui aboutit au grand effort métaphysique de M. Bergson, est la plus caractéristique de l'heure présente, rien ne serait plus inexact et plus injuste que de résumer en elle toute la philosophie française contemporaine»⁵.

Si consideri, inoltre, che il saggio ricostruttivo di Parodi è del 1919 e quindi limitato a un periodo nel quale alcune delle più importanti opere di Léon Brunschvicg debbono ancora essere pubblicate. Infatti, l'affermazione dell'idealismo critico brunschvicghiano è soprattutto articolata in tutta la sua forza aggregatrice nel periodo fra le due guerre, per tramontare progressivamente fino all'oblio quasi 'totale' successivo alla crisi della cultura francese della fine degli anni Sessanta⁶, anche se questo non significa in alcun modo che la sua sotterranea influenza non sia attiva in grandi epistemologi come Gaston Bachelard e Jean Ullmo e in storici della filosofia come Martial Gueroult, suo allievo e successore alla cattedra di Storia della filosofia moderna alla Sorbona.

⁴ Sul tema si veda Dominique Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources de la métaphysique. Ravaisson et le bergsonisme*, La Haye, Ed. Nijhoff, 1969.

⁵ D. Parodi, *op. cit.*, p. 386.

⁶ Infatti, come vedremo, le ultime ricerche sull'opera di Brunschvicg risalgono a questi anni.

La riflessione razionalista nella filosofia francese tra Otto e Novecento occupa un ruolo fondamentale nel quale vengono investiti la ripresa di Kant, diversa da quella di Charles Renouvier, e una interpretazione dell'idealismo tedesco, da Fichte a Hegel, diversa da quella di Octave Hamelin; si tenta, cioè, di ridefinire l'idealismo in una dimensione non hegeliana (e a volte, come in Brunschvicg, anti hegeliana⁷) e critica, retta, cioè, dall'ispirazione essenzialmente non dogmatica di Kant. Il progresso del sapere scientifico successivo alla crisi del determinismo, con le nuove prospettive quantistiche e relativiste, offre ai filosofi razionalisti un grande numero di elementi sui quali riflettere per una nuova definizione dell'*esprit* (cioè della soggettività) e delle sue competenze. Bisogna aggiungere che l'opera di ridefinizione dell'*esprit* alla luce del progresso scientifico, del crollo cioè del modello newtoniano-laplaciano, si accompagna all'indagine storica intesa come ricerca delle forme attraverso cui temporalmente si è andato formando e definendo l'*esprit*; la storia diviene, come afferma Brunschvicg, il 'laboratorio del filosofo', che vi trova e verifica l'opera libera, incessante e crescente dell'*esprit* nel farsi e nel prendere coscienza di sé⁸.

All'interno del nuovo idealismo ragione ed esperienza si riconciliano, in particolare grazie alla riflessione sulla matematica, e la vecchia disputa tra razionalisti (aprioristi) ed empiristi perde di senso e conferma il valore positivo della scienza: filosofare non è più costruzione deduttiva e *a priori* ma riflessione costante sul sapere positivo; come sostiene Brunschvicg, il filosofo si 'converte' alla scienza e in quest'atto di umiltà ritrova la sua autentica missione di 'filosofo del pensiero' e quindi dell'*esprit*. Da questo punto di vista l'*Introduction à la vie de l'esprit*⁹ è una filosofia del pensiero e delle sue forme, della razionalità e delle sue costruzioni intellettuali e pratiche.

Comprendere le prime opere di Brunschvicg, da *La modalité du*

⁷ A. Koyré qualifica Brunschvicg come «l'illustre représentant de l'antihégélisme française», *Rapport sur l'état des études hégéliennes en France*, in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard, 1971, p. 229.

⁸ Cfr. Enrico Castelli Gattinara, *Epistemologia e storia. Un pensiero all'apertura nella Francia fra le due guerre mondiali*, Milano, F. Angeli, 1996, pp. 84-85. L'autore, tuttavia, usa categorie interpretative che non sempre sono congruenti con gli autori di cui si occupa.

⁹ Paris, Alcan, 1900; troisième édition revue, *ivi*, 1920. Si vedano anche le sei lezioni professate alla Sorbona (1921-1922) e pubblicate postume: *La philosophie de l'esprit*, Paris, P.U.F., 1949.

*jugement*¹⁰ a *L'idéalisme contemporain*¹¹, significa delineare le tappe attraverso cui, a partire dalla lezione dei suoi maestri Jules Lachelier e Émile Boutroux, Brunschvicg va costituendo il suo idealismo critico. Storiograficamente credo che la filosofia di Jules Lachelier sia stata sottovalutata sotto l'etichetta generica di spiritualismo, trascurandone il travagliato approfondimento del criticismo e l'esito idealista¹². In-

¹⁰ Paris, Alcan, 1897; IIIe éd. Paris, P.U.F., 1964.

¹¹ Paris, Alcan, 1905; IIe éd. *ivi*, 1921.

¹² Mi riferisco soprattutto a *Du fondement de l'induction* e a *Psychologie et métaphysique*, che si possono leggere nelle *Oeuvres de Jules Lachelier*, Paris, Alcan, 1933, con una introduzione di Brunschvicg (*Notice sur la vie et les travaux de M. Jules Lachelier*, t. I, pp. VII-XXV). Una raccolta di testi significativi di Lachelier è stata curata da Louis Millet (Paris, P.U.F., 1955) con il titolo *La nature L'esprit Dieu*. In Italia una raccolta di saggi è stata curata da Guido De Ruggiero (Bari, Laterza, 1915) che contiene, fra l'altro, *Sul fondamento dell'induzione* (pp. 1-92) e *Psicologia e metafisica* (pp. 95-157). Di grande interesse, da questo punto di vista, sono le indicazioni di Auguste Etcheverry quando afferma che «les vastes synthèses d'Hamelin et de M. Brunschvicg n'ont pu germer que sur un sol déjà préparé. C'est Jules Lachelier qui l'un des premières fur séduit par l'originalité du criticisme kantien et sa logique serrée», *L'idéalisme française contemporaine*, Paris, Alcan, 1934, p. 17. Recentemente il tema è stato ripreso da Massimo Ferrari, *Introduzione a Il Neocriticismo* (Roma-Bari, Laterza, 1997). Nella ricca bibliografia sul neocriticismo in Francia manca il saggio di Etcheverry, che dedica tutto il primo capitolo del primo libro a *L'avènement de l'idéalisme. Influence de Lachelier* (pp. 17-44) e il capitolo terzo a *La philosophie de l'esprit selon M. Brunschvicg* (pp. 99-162). Ferrari pone giustamente l'accento sul fatto che Lachelier, allievo di Félix Ravaisson, utilizza Kant e motivi neocriticisti «nel quadro di prospettive metafisiche e spiritualistiche [...] il senso della riflessione trascendentale assume poi una connotazione che lo stesso Lachelier definisce "metafisica", dal momento che la coscienza sensibile – oggetto in quanto tale dell'indagine psicologica – può essere rischiarata solo alla "luce" del pensiero; la vera scienza del pensiero, dello spirito che è il fondamento a cui è legata l'esistenza della realtà sensibile, è appunto la metafisica» (p. 116). Il riferimento è soprattutto al saggio di Lachelier *Psychologie et Métaphysique*. Tuttavia, come scrive Etcheverry, in Lachelier «A défaut de l'empirisme et du rationalisme réaliste, il n'y a chance de succès que pour une troisième méthode, celle de Kant; en dehors des phénomènes et vdes réalités sous-jacentes, il ne reste que la pensée; c'est donc en elle, dans sa structure et ses rapports avec les phénomènes, qu'il faut trouver la solution du problème» (*op. cit.*, pp. 22-23). Ferrari afferma, inoltre, che «è il nome di Brunschvicg a rinviare al capitolo forse più significativo dell'esperienza neocriticista francese – anche nei confronti del suo maestro Lachelier – tra l'autonomia dello spirito e la riflessione sulle scienze così come sui diversi ambiti del sapere» (p. 184).

dubbiamente, ci troviamo in presenza di una nuova metafisica, la più ardita dopo quella di Malebranche¹³, ma si tratta di una metafisica nella quale la spontaneità assoluta dello spirito non diventa lo strumento attraverso cui negare la realtà oggettiva, e la dialettica dell'interiorità e dell'esteriorità riconosce l'incidenza positiva di quest'ultima. La realtà è colta dallo spirito ma non è creata da esso; la filosofia descrive il formarsi della rappresentazione, non ne crea l'oggetto, anche se l'*esprit* non deriva dalla rappresentazione, ma la precede e fonda. A partire da Lachelier si costituiscono i presupposti fondamentali da cui prende le mosse Brunschvicg ne *La modalité du jugement* e, come afferma chiaramente, nella tesi latina sul sillogismo aristotelico¹⁴.

Come per Lachelier, per Brunschvicg si tratta di definire un nuovo idealismo, che acquista una valenza fortemente critica verso il modello neohegeliano offerto da Octave Hamelin nell'*Essai sur les éléments principaux de la représentation*¹⁵. Per Brunschvicg la filosofia è una riflessione integrale, cioè l'attività intellettuale che prende coscienza di sé. Concludendo, *La modalité du jugement* afferma l'assoluta libertà dell'*esprit* e la sua non riconducibilità a forme *a priori* determinate una volta per tutte come ha tentato Kant nell'*Analitica trascendentale*. L'*esprit* è la facoltà di creare forme e concetti nuovi nell'urto (*choc*, *Anstoss*) con la realtà. Il progresso dell'*esprit* è costituito dalla capacità di creare risposte nuove a problemi nuovi, di rompere gli schemi costituiti e consolidati nelle conoscenze già acquisite. L'*esprit* impone all'esteriorità l'interiorità, ma questa si rinnova per l'impulso della realtà. Esso è creazione continua di nuove forme adeguate all'accrescimento dell'approssimazione alla verità, la quale, pertanto, è

¹³ D. Parodi, *op. cit.*, p. 410.

¹⁴ *Qua ratione Aristotelis metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*, Paris, Alcan, 1897; trad. francese di Yvon Belaval in appendice alla III ed. de *La modalité du jugement*, cit., pp. 239-271. Sulla tesi di Brunschvicg e sulla traduzione di Belaval si vedano i rilievi, non del tutto condivisibili, di Jacques Brunschwig, *Un ennemi d'Aristote à Paris: Léon Brunschvicg*, in *Aristoteles Werk und Wirkung*. Zweiter Band *Kommentierung, Überlieferung, Nacheleben*, Herausgegeben von Jürgen Wiesner, Berlin-New York, Walter de Gruyter, 1987, pp. 596-620. L. Brunschvicg riprende il saggio di Lachelier, *Étude sur la théorie du syllogisme*, in «Revue philosophique», 1876, pp. 468 e segg.

¹⁵ IIIe éd., Paris, P.U.F., 1952. Su Hamelin si veda Ruggero Morresi, *Introduzione a Hamelin*, Napoli, Guida, 1982 che completa le precedenti *Ricerche sulla dialettica. Hegel-Hamelin*, Roma, Dets, 1973. Per le critiche di Brunschvicg a Hamelin si vedano le pp. 66-67.

sempre relativa e mai definitiva. Il razionalismo brunschvicghiano è critico nel senso che è *aperto*, mai concluso in un sistema rigidamente strutturato, come in Hegel o in Hamelin.

2. La ripresa dopo la guerra

Negli anni '40 l'attenzione degli studiosi per l'idealismo di Brunschvicg è ancora molto viva come testimoniano le due raccolte degli interventi della seduta della *Société d'études philosophiques* del 3 dicembre 1944 consacrata alla memoria di Brunschvicg, presieduta da Gaston Berger ed edita in «Les Études Philosophiques»¹⁶ e della *Société française de Philosophie* del 27 gennaio 1945 e pubblicata nella «Revue de métaphysique et de morale»¹⁷. Certo si tratta di saggi e testimonianze legati alla morte di Brunschvicg e che risentono del clima politico della guerra e della liberazione della Francia. Tuttavia, alcuni di essi affrontano temi legati alla figura e al pensiero di Brunschvicg e tentano di ripensare la sua filosofia.

Maurice Blondel, che per Brunschvicg è stato uno degli amici più intimi nonostante la radicale diversità filosofica, dà una indicazione non trascurabile per chi voglia mettersi in contatto con la filosofia di Brunschvicg. Egli pensa che la vita interiore e l'itinerario filosofico di Brunschvicg non si comprendono se non si tiene «compte de l'organisation secrète de ses démarches méthodiques»¹⁸. L'evoluzione intellettuale e morale di Brunschvicg

«avait eu un double point de départ: une thèse de pure logique formelle d'un côté, de l'autre, une grande étude de toute l'oeuvre et de toutes les inspirations de Pascal. C'est dire qu'avant tout il avait besoin d'une exactitude logique dans l'effort de réintégration de vérités que son analyse épuirait [...] tandis que d'autre part son effort plastique et conquérant se déployait en tous les conquêtes mêmes des sciences positives et des aspirations morales et sociales. Mais voici un des

¹⁶ N. 20, 1945.

¹⁷ A. 50, 1945. È significativo che la *Société française de Philosophie* riprenda dopo quattro anni i suoi lavori alla Sorbona sotto la presidenza di Émile Bréhier per commemorare Brunschvicg, che aveva presieduto l'ultima adunanza del 17 giugno 1939, discutendo il tema proposto da Raymond Aron, *Stati democratici e stati totalitari*.

¹⁸ *Témoignage de M. Maurice Blondel*, in «Les Études Philosophiques», n. 20, 1945, p. 15.

paradoxes les plus sérieux de sa pensée à la fois critique et constructive: il déclare, en effet, que l'analyse seule procure les vérités précises et décisives dans l'édifice qu'il veut enrichir à l'infini; tandis que la synthèse est pour lui un danger d'imaginaires constructions d'où procèdent superstitieuse croyance et extrapolations illégitimes»¹⁹.

In altri termini, sono convinto che Brunschvicg non si allontana mai dal suo laboratorio fatto di storia e di riflessione sulle scienze perché non è mosso dalla 'nostalgia' dell'assoluto ma dal desiderio, veramente incessante, di comprendere l'uomo e la sua storia, il suo costituirsi nella storia e nelle sue opere. Nessuna sintesi è, pertanto, possibile, se non provvisoriamente e, per certi aspetti, abusivamente. Una intelligenza critica che si muove nella temporalità perché questa è la dimensione che le è propria.

L'indicazione di Blondel è importante anche per comprendere il legame e la continuità tra le opere teoretiche, che costituiscono l'inizio della riflessione di Brunschvicg, e quelle di storia concettuale. Pertanto, si sbaglia chi ritiene che Brunschvicg sia passato alle ricerche storiche per l'impossibilità (o anche l'incapacità) di sviluppare compiutamente le prime riflessioni sulla costituzione dell'idealismo critico. In effetti, come sostiene George Bastide, la storia fornisce gli elementi di una nuova *art de conférer* nella quale

«la réflexion critique mesure le progrès à travers les doctrines et situe les doctrines le long de l'échelle du progrès, dans une perspective de l'histoire ordonnée à la triple exigence de rationalité, d'idéalité, de spiritualité»²⁰. Per Bastide la dottrina filosofica di Brunschvicg vuole essere «non comme un épisode d'une lutte bien vieille mais bien vaine entre des thèses qui s'affronteraient dans un interminable débat, mais comme un effort de purification intérieure, au terme duquel la conscience philosophique se sait, en toute lucidité, rationaliste, idéaliste et spiritualiste, et s'affirme comme telle, autant et même plus contre les caricatures qui ont été données d'elle-même en se couvrant des mêmes noms, que contre les attitudes délibérément opposées»²¹.

In tal modo, la dottrina di Brunschvicg fornisce la chiave per una interpretazione corretta. Per Bastide essa apre un accesso diretto al

¹⁹ *Ivi*.

²⁰ *La spiritualité brunschvicgienne*, in «Revue de métaphysique et de morale», a. 50, 1945, p. 22.

²¹ *Ivi*, p. 23.

suo centro di prospettiva con l'idea della *conversione*, che è sempre presente. Richiamandosi alla celebre *querelle* sull'ateismo, Bastide ritiene che l'opposizione tra la vera e la falsa *conversione*, che serve

«de thème conducteur aux importants articles qui sont comme les *Réponses aux Objections* de la philosophie brunschvicgienne, éclaire pour ainsi dire du dedans les trois dimensions de la conscience philosophique, en permettant de distinguer sans équivoque le vrai rationalisme, le vrai idéalisme, le vrai spiritualisme, de ce qui n'est que l'envers de la spiritualité»²².

Il tratto caratteristico della *spiritualità brunschvicghiana* risiede nella *conversione ai valori dell'immanenza e della ragione*, dell'*esprit*. La conversione autentica è quella che situa l'uomo nell'interiorità riflessiva che nell'atto del pensiero produce da sé la verità e si eleva progressivamente verso la luce: la conversione genera l'uscita dalla caverna verso la luce della ragione. In breve, «la fausse conversion est celle qui réfère une *extériorité* à une *subjectivité*; la vraie conversion est celle qui saisit une *intérieurité* créatrice d'*objectivité*»²³. Nella prospettiva della *conversione*, continua Bastide, il metodo è l'analisi riflessiva (ma non psicologica) e la conoscenza che ha di se stesso l'essere spirituale che si costruisce mediante la stessa analisi:

«Pour l'humanité saisie dans la compréhension de son idée et non dans l'extension de son espèce, se créer c'est s'éclairer, c'est faire passer de plus en plus l'accent, dans la définition classique de l'animal raisonnable, du substantif à l'adjectif, en suivant le chemin qui va du lointain rétrospectif où l'homme ne serait qu'animal, à l'idéal prospectif où il s'éclaire de raison. L'humanité se définit et se réalise par la connaissance vraie qu'elle a d'elle-même, c'est-à-dire par la conscience intellectuelle, ouvrière de vérité. Et c'est le rôle de la vraie philosophie d'exercer la fonction de réflexion critique par laquelle l'homme se dégare en se libérant et se libère en s'éclairant, par un engagement généreux de la raison»²⁴.

Date queste premesse la metafisica si riduce alla teoria della conoscenza e l'idealismo di Brunschvicg è essenzialmente critico, nel senso che si oppone al *misticismo* hegeliano per recuperare l'opera di Kant liberata dal pregiudizio strutturale e fissista delle categorie, per proseguirla nella via di una ragione flessibile e fine, come può essere

²² *Ivi*.

²³ *Ivi*, p. 24.

²⁴ *Ivi*, pp. 27-28.

colta nella scienza contemporanea, in particolare in Einstein. Brunschvicg si accosta a Fichte contro Hegel e Hamelin in continuità con l'istanza *criticista*; ma a mio avviso non va trascurata la tradizione cartesiana e spinoziana, la conversione ai valori della ragione per la rifondazione dell'umanità, della comprensione di sé che è sempre inscindibilmente comprensione degli altri nel momento in cui nega l'individualità della carne per farsi universalità dell'*esprit*²⁵. In effetti, Bastide non trascura di porre l'accento sul recupero brunschvicghiano della tradizione cartesiana, ma omette quella spinoziana che non può includersi totalmente nella prima. Per Bastide tutto il pensiero di Brunschvicg è in germe nei due testi *admirables* di Cartesio che Brunschvicg amava citare spesso; l'uno, tratto dalla prima Regola, in cui è affermata l'unità naturale dello spirito che non riceve alcun cambiamento dagli oggetti che illumina²⁶; l'altra dalla *Terza Meditazione*, in cui l'idea del Dio infinito della spiritualità vera è posta come prima e come *foyer* di ogni pensiero²⁷. L'*humanisme* brunschvicghiano

²⁵ Come scrive Jeanne Delhomme in *De la vraie et de la fausse conversion* («Revue internationale de Philosophie», n. 15, 1951, f. I, p. 74): «Il n'y a rien au-delà de la liberté: tel est le premier et le dernier mot de la morale; délivrée de l'angoisse de la mort et de l'espérance de la survie, l'activité spirituelle se reconnaît comme l'unique source du bien; son salut n'est pas dans un autre monde, mais dans celui-ci, dans le passage du présent temporel au présent éternel, du *moi* organique au *moi* universel». Non è, inoltre, senza fondamento che la filosofia di J.-P. Sartre testimoni la stessa volontà di Brunschvicg di non cedere al conformismo sociologico o alla pressione delle tradizioni (cfr., *ivi*, p. 77).

²⁶ Scrive, infatti, Cartesio: «Nam cum scientiae omnes nihil aliud sint quam humana sapientia, quae semper una et eadem manet, quantumvis differentibus subjectis applicata, nec maiorem ab illis distinctionem mutuatur, quam Solis lumen a rerum, quas illustrat, varietate, non opus est ingenia limitibus ullis cohibere; neque enim nos unius veritatis cognitio, veluti unius artis usus, ab alterius inventionem dimovet, sed potius juvat. [...] Si quis igitur serio rerum veritatem investigare vult, non singularem aliquam debet optare scientiam: sunt enim omnes inter se conjunctae et a se invicem dependentes; sed cogitet tantum de naturali rationis lumine augendo, non ut hanc aut illam scholae difficultatem resolvat, sed ut in singulis vitae casibus intellectus voluntati praemonstret quid sit eligendum; et brevi mirabitur se, et longe majores progressus fecisse, quam qui ad particularia student, et non tantum eadem omnia quae alij cupiunt, esse adeptum, sed altiora etiam quam possint exspectare», AT, X, 360-361.

²⁷ «Et sane non mirum est Deum, me creando, ideam illam mihi indidisse, ut esset tanquam nota artificis operi suo impressa; nec etiam opus est ut nota illa sit aliqua res ab opere ipso diversa. Sed ex hoc uno quod Deus me creavit, valde

si connette direttamente a Cartesio e a Spinoza). L'*humanisme*, se si legge l'opera di Brunschvicg come una filosofia dell'*esprit*, è il momento più alto che condensa l'attività umana nella generosità, nell'amore intellettuale dell'altro, che porta ogni individuo all'abbandono della particolarità e alla conversione alla solidarietà e alla tolleranza²⁸. Per Brunschvicg, infatti, imparare a pensare e ad amare sono un atto dello spirito unico, in cui si compie l'umanità. Penso che su questa base si fonda e si comprende il suo socialismo umanitario e riformista che lo fece collaborare con Léon Blum, capo del governo socialista (1936-37), e disprezzare dai marxisti rivoluzionari come Paul Nizan²⁹ e Sartre³⁰.

credibile est me quodammodo ad imaginem et similitudinem ejus factum esse, illamque similitudinem, in qua Dei idea continetur, a me percipi per eandem facultatem, per quam ego ipse a me percipior: hoc est, dum in meipsum mentis aciem converto, non modo intelligo me esse rem incompletam et ab alio dependentem, remque ad majora et majora sive meliora indefinite aspirantem; sed simul etiam intelligo illum, a quo pendeo, majora ista omnia non indefinite et potentia tantum, sed reipsa infinite in se habere, atque ita Deum esse», AT, VII, 51.

²⁸ Brunschvicg lo ripete spesso: la vera rivoluzione nella vita religiosa si avvera nel mondo moderno con la rivoluzione scientifica. Si legga, ad es., quanto dice a questo proposito in *La querelle de l'athéisme* (cit., pp. 208-209): «Le fait décisif de l'histoire, se serait donc, à nos yeux, le déplacement dans l'axe de la vie religieuse au XVIII^e siècle, lorsque la physique mathématique, susceptible d'une vérification sans cesse plus scrupuleuse et plus heureuse, a remplacé une physique métaphysique qui était un tissu de dissertations abstraites et chimériques autour des croyances primitives. L'intelligence du spirituel à laquelle la discipline probe et stricte de l'analyse élève la philosophie, ne permet plus, désormais, l'imagination du surnaturel qui soutenait les dogmes formulés à partir d'un réalisme de la matière ou de la vie. L'hypothèse d'une transcendance spirituelle est manifestement contradictoire dans les termes; le Dieu des êtres raisonnables ne saurait être, quelque par au delà de l'espace terrestre ou visible, quelque chose qui se représente par analogie avec l'artisan humain ou le père de famille. Étranger à toute forme d'extériorité, c'est dans la conscience seulement qu'il se découvre comme la racine des valeurs que toutes les consciences reconnaissent également. A ce principe de communion les propositions successivement mises au jour et démontrées par les générations doivent leur caractère intrinsèque de vérités objectives et éternelles, de même qu'il fonde en chacun de nous cette *caritas humani generis*, sans qui rien ne s'expliquerait des sentiments et des actes par lesquels l'individu s'arrache à l'égoïsme de la nature».

²⁹ P. Nizan, *Les chiens de garde*, Paris, Rieder, 1932; rist. Paris, F. Maspero, 1968; tr. it. di Sergio De La Pierre, con presentazione di Rossana Rossanda, Firenze, La Nuova Italia, 1970.

³⁰ J.-P. Sartre, *Situations*, Paris, Gallimard, 1949, I, p. 31 e II, p. 235. Vedi anche

3. La reazione tomista

Un altro fronte dichiaratamente critico e fortemente polemico verso la filosofia di Brunschvicg è rappresentato dal cattolicesimo, che si andava costituendo nella ripresa del tomismo, del personalismo e di nuove letture della filosofia tedesca del primo Novecento.

In J. Messaut, ad es., opporre immanenza tomista a immanenza brunschvicgiana è un'operazione che denota le preoccupazioni dei neotomisti verso la filosofia dell'*esprit* di Brunschvicg e la sua incidenza nell'ambiente accademico francese³¹. J. Messaut, infatti, è ben cosciente dell'avversione di Brunschvicg per il neotomismo e la sua critica non fa che riaffermare i valori della trascendenza e della religione rivelata, oltretutto delle teorie gnoseologiche e morali tomiste. Per Messaut il

«rationalisme absolu, présenté par M. Brunschvicg, exerce sur un grand nombre de nos contemporains une attirante séduction. Dans l'enquête entreprise, en 1933, par la "Vie Intellectuelle" sur les causes actuelles de l'incroyance, divers témoignages ont signalé avec crânerie et fierté cette attitude indépendante de l'esprit vis-à-vis du dogme. Orgueil de l'esprit? amour déréglé de son propre moi? Pour beaucoup, c'est peu probable. En réalité, la plupart de ces esprits partent d'une fausse conception de l'intelligence humaine: ils l'aiment tant qu'ils la divinisent.

Pour les philosophes qui ont inspiré M. Brunschvicg, l'intelligence jouissait d'une pleine autonomie, tirait d'elle-même toute vérité, fabriquait en faisant appel à ses seules énergies immanentes le réel lui-même, bref s'identifiait à la Divinité: on a reconnu ici Spinoza et tous les panthéistes réalistes ou idéalistes. Kant parle à son tour d'une pleine autonomie de la raison; et voilà l'idéalisme brunschvicgien lancé à pleines voiles. Mais Kant soulignait en même temps le caractère illusoire de ces idées qui sortent de l'"usage transcendant" de l'esprit, il unissait indépendance et faiblesse de l'intelligence, obligée de demander à la volonté les suprêmes certitudes: sa philosophie à l'état terminal est un dogmatisme moral»³².

Per il filosofo neotomista, Brunschvicg evita il dogmatismo morale perché è un intellettualista che, mentre eleva la ragione a *regina*

S. De Beauvoir, *Mémoires d'une jeune fille rangée*, Paris, Gallimard, 1958. Le argomentazioni di Nizan, Sartre e C. Lévi-Strauss contro la 'filosofia dell'Università' sono discusse da S. Moravia, in *La ragione nascosta. Scienza e filosofia nel pensiero di Claude Lévi-Strauss*, Firenze, Sansoni, 1969 (in part. le pp. 17-28).

³¹ J. Messaut, O.P., *La philosophie de Léon Brunschvicg*, Paris, Vrin, 1938.

³² *Ivi*, p. 137.

dell'universo creatrice di tutte le conoscenze, cade nello scetticismo. Dal mio punto di vista, diverso da quello di Messaut, bisogna riconoscere che qui è colto un tratto non irrilevante della filosofia di Brunschvicg. Non vi è dubbio che nella riflessione storiografica, che Brunschvicg persegue incessantemente fino alla morte, lo scetticismo di Montaigne segna l'inizio della filosofia moderna più di Cartesio e di Galilei³³. Ma si tratta di uno scetticismo che Brunschvicg fa valere contro l'idealismo assoluto, il positivismo e le religioni (per loro natura dogmatiche), cioè contro ogni sistema chiuso e totalizzante, che ritiene di aver colto la Verità e di aver concluso, così, il compito della filosofia³⁴. Lo scetticismo sta alla radice dell'idealismo critico e del sapere scientifico. È vero, quindi, che per Brunschvicg la nozione di sovrannaturale è inintelligibile e per Messaut questo è un disvalore che solo il tomismo riesce a colmare perché mette la ragione nelle condizioni necessarie a ricevere la fede e la rivelazione. La filosofia di Brunschvicg, questa è la conclusione di Messaut, è una forma aggiornata del panteismo spinoziano e quindi una forma nuova di ateismo. Come si vede il saggio è una critica che ha il fine di confutare un avversario del tomismo poco arrendevole. In qualche modo

³³ Non è un caso che negli tristi della guerra e della persecuzione nazista Brunschvicg ritorni a riflettere su Montaigne, scrivendo il suo ultimo saggio *Descartes et Pascal lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, La Baconnière, 1942, rist. New-York, Breantano's, 1944 con una breve biografia di Robert Tenger. Un'altra ristampa è quella introdotta da Thierry Leterre, Paris, Agora, 1995.

³⁴ La filosofia è un sapere *aperto* come la scienza e del razionalismo si possono dare almeno due significati radicalmente differenti: «Indépendamment même de la détermination de son contenu, le rationalisme comporte deux acceptions radicalement différents. On peut tout d'abord considérer le rationalisme comme étant un système parmi d'autres systèmes, contre lesquels la loi de la concurrence vitale lui fait un devoir de lutter. Alors il se définit par un certain nombre de thèses caractéristiques, dressées en face d'antithèses correspondantes; entre les unes et les autres il faudra choisir, comme on choisissait autrefois d'être épicurien ou stoïcien, leibnizien ou newtonien. Mais, dans la tradition d'un Platon ou d'un Spinoza, le rationalisme est tout autre. Il procède d'une dialectique qui l'élève peu à peu jusqu'à l'unité radicale de l'esprit, traversant successivement divers plans, et à chacun de ces plans établissant une certaine perspective de l'univers, laquelle se cristallise en un système déterminé pour quiconque y arrête son élan. Le rationalisme, alors, ne saurait avoir de contraire. Chacune des doctrines qu'on prétend lui opposer sera réduite à n'être qu'un moment dans l'effort de compréhension totale qui, dans un autre sens, donnera le moyen, et imposera l'obligation de le dépasser», *L'orientation du rationalisme*, cit., pp. 30-31.

il saggio di Messaut coglie il contrasto tra Brunschvicg e il cristianesimo, lo collocano su un fronte 'nemico' e la strategia che verrà adottata è quella del silenzio: non ho trovato altre riflessioni organiche su Brunschvicg provenienti dal neotomismo³⁵. Una ignoranza volontaria che nel caso di Brunschvicg non è unica; sarà propria anche dell'esistenzialismo e del marxismo.

4. Brunschvicg moralista?

L'insistenza di Bastide sulla spiritualità di Brunschvicg ci aiuta a considerare l'opera brunschvicghiana dalla prospettiva morale, al punto che Gaston Berger ritiene che «c'est dans la morale qu'il faut chercher le centre»³⁶ della filosofia di Brunschvicg. Per Berger Brunschvicg è un moralista. La tesi è condivisibile, ma rappresenta l'aspetto più apparente e storicamente meno incisivo. In tal modo si tende a fare di Brunschvicg soprattutto un pensatore religioso anche se di una religione filosofica e laica³⁷. Infatti, da questo punto di vista agli esistenzialisti

³⁵ Sullo stesso tema si veda la discussione tra Brunschvicg e Gilson (*Société Française de Philosophie*, séance du 24 mars 1928) e riportata in *La querelle de l'athéisme* stampata in appendice a *De la vraie et de la fausse conversion*, Paris, P.U.F., 1951, pp. 207-264. Su un fronte cattolico diverso dal neotomismo si collocano le critique del modernista e immanentista Laberthonnière sulle quali si veda A. Douchevsky, *Laberthonnière, critique de Brunschvicg*, in *La pensée du P. Lucien Laberthonnière*. Colloque philosophique organisé à l'occasion du 50^e anniversaire de sa mort (16-17 décembre 1982). Présentation par Pierre Colin, Paris, Institut Catholique, 1983, pp. 33-50.

³⁶ G. Berger, *Léon Brunschvicg moraliste*, in «Revue de métaphysique et de morale», a. 50, 1945, p. 117.

³⁷ Si veda il saggio di Robert Lenoble, *La philosophie religieuse de Léon Brunschvicg*, in «Revue de métaphysique et de morale», a. 50, 1945, pp. 64-72. Lo studioso sostiene che Brunschvicg è miscredente e non ateo, ma la sua analisi resta chiusa dentro i poli concettuali del pensiero religioso tradizionale, che misura il valore della credenza a partire dall'accettazione del concetto di trascendenza e che riconduce l'immanenza brunschvicghiana a un'immagine tradizionale di Dio, quando Brunschvicg ha sempre sostenuto l'impossibilità della trascendenza e dell'idea stessa di Dio fondate antropomorficamente: il Dio della filosofia non è quello di Abramo, di Isacco e di Giacobbe. Sul pensiero religioso di Brunschvicg si veda anche Arnold Reymond, *Quelques aspects de la pensée religieuse de Léon Brunschvicg*, in «Revue internationale de Philosophie», n. 15, 1951, f. I, pp. 50-66, che riprende il saggio di Lenoble per sostenere con enfasi che «le problème religieux

sarà facile opporre alla conversione religiosa di Brunschvicg la nientificazione dei valori. È vero, come sottolinea Berger, che le scienze e la matematica non hanno in Brunschvicg un fine in sé, ma è altrettanto vero che non sono subordinate alla conversione morale se non nel senso che convertirsi alla ragione è un dovere morale testimoniato dalla storia, anche da quella delle scienze. Come si evince dalla divisione della *Introduction à la vie de l'esprit* il soggetto è considerato nella sua unità psico-fisica e tutte le facoltà agiscono contemporaneamente in tutte le attività della vita cosciente; la cultura non è divisa secondo l'in sé degli oggetti di cui tratta, perché essa si occupa sempre di un unico oggetto, cioè l'uomo, considerato nelle sue diverse attività: scienza, arte, morale e religione. Il loro farsi è oggetto della riflessione critica, cioè della filosofia. Siamo in presenza non di un positivismo storico (alla Comte) né di uno storicismo assoluto (alla Hegel) ma dinnanzi a uno storicismo relativista, critico e problematico, aperto al progresso della riflessione e mai concluso in un sistema retto finalisticamente. Le opere di storia concettuale di Brunschvicg sono altrettanti capitoli di un'unica storia della cultura umana, fatta di scienza, arte, morale e religione, delle forme attraverso cui il soggetto si costituisce nella temporalità. Certo Brunschvicg non è prima di tutto un teorico della conoscenza, perché la ragion pratica sembra avere un primato costante, ma esso risiede nel fatto che il conoscere è al servizio dell'agire, del progetto del vivere nel mondo, il cui centro propulsivo è la libera e solidale convivenza fra gli uomini. Ma questo progetto è realizzabile soltanto attraverso l'*esprit de géométrie* indissolubilmente legato all'*esprit de finesse*. Giudizio teorico e giudizio pratico sono identici, perché l'*esprit* è unico, come è unica la via che porta alla conoscenza di sé. Tuttavia, è innegabile che – lo hanno colto alcuni allievi di Brunschvicg, come Gaston Bachelard – la sua filosofia tende a essere anche una epistemologia e non può essere altrimenti per il posto che la scienza occupa nell'arco completo della sua riflessione. La cultura si costituisce attraverso l'eliminazione di ogni residuo metafisico e ontologico, e si regge sulla formulazione della filosofia dell'*esprit*. Quest'affermazione non richiama alcun misticismo, nessuna sostanzialità fondativa della realtà e della storicità. L'*esprit* è libertà, esso è *ordo ordinans* e non *ordo ordinatus*³⁸. Quella di

a été, sous une forme ou sous une autre, la préoccupation constante de Brunschvicg» (p. 52).

³⁸ Si veda, ad es., questo brano tratto da *L'idéalisme contemporain*, cit., p. 176:

Brunschvicg, quindi, è una filosofia del giudizio e non del concetto. Spinozianamente l'*esprit* agisce *sub specie aeterni* senza cessare di essere un individuo situato nella temporalità e nella spazialità. È significativo che nell'anno accademico 1939-40, mentre l'Europa è incendiata dalla barbarie del nazismo e dalla tragedia della perdita della libertà, Brunschvicg pensi alla via che bisognerà percorrere per uscire dalla tragedia: l'Europa deve recuperare il suo *esprit*, che non è esclusivo di nessuna nazione particolare, ma il patrimonio dell'intera cultura occidentale, degli uomini che si sono 'convertiti' al valore della ragione, all'universalità dell'*esprit*, alla verità³⁹. Così si spiega l'insistenza di Raymond Aron, uno degli allievi di Brunschvicg più attento alle problematiche della storia e della società⁴⁰, nel considerare Brunschvicg prima di tutto un moralista⁴¹. Per Aron la maggior parte dei libri di Brunschvicg

«sont en apparence consacrés à l'histoire ou à la critique des sciences, mais le sujet dernier dont ils traitent, la question véritable qui les oriente, c'est la question que l'homme n'a cessé de se poser à travers

«S'il est vrai que l'intelligence humaine est une activité spontanée, que ses premières démarches sont inconscientes et que l'homme doit s'avancer lentement à la conquête de son propre esprit, c'est à la science qu'il demande de préparer et de marquer les étapes de sa conquête. La puissance intellectuelle de l'homme se développe dans son contact perpétuel avec les phénomènes de la nature, dans l'effort fait pour ramener la multiplicité incohérente des faits sensibles à l'harmonie des rapports rationnels; l'esprit se révèle dans la science. Les catégories constitutives, au lieu de permettre une déduction *a priori* qui précède la science et qui en dispense au besoin, apparaissent comme le terme de la réflexion scientifique, et tout progrès dans la connaissance et la détermination de l'esprit est lié à un progrès de la science». Il brano è rilevante anche perché rivela l'approccio di Brunschvicg al kantismo.

³⁹ Solo in tal modo l'Europa *espressione geografica* potrà trasformarsi in una comunità spirituale; cfr. *L'esprit européen*, Neuchâtel, La Baconnière, 1947. Si veda il commento di Lucien Febvre, *Esprit Européen et Philosophie. Un cours de Léon Brunschvicg* («Annales d'Histoire économique et sociale», III, 1948) in *Combats pour l'histoire*, Paris, A. Colin, 1953, pp. 286-294.

⁴⁰ Sulle relazioni tra Brunschvicg e Aron si veda il saggio di Giovanni Camardi, *Individuo e storia. Saggio su Raymond Aron*, Napoli, Morano, 1990, in particolare le pp. 17-40 dedicate alla prima formazione filosofica di Aron.

⁴¹ R. Aron, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, in «Revue de métaphysique et de morale», a. 50, 1945, pp. 127-140. Si veda anche *La pensée de M. Léon Brunschvicg. A propos de son dernier ouvrage*, in «Revue de Synthèse», IV, 1932, pp. 193 e segg. Si tratta di una recensione critica del saggio di Brunschvicg, *De la connaissance de soi*, Paris, Alcan, 1931.

les siècles: "Qu'est-ce que l'homme?" Ou encore: "Connais-toi toi-même?". Mais, cette question ne devient proprement philosophique qu'interprétée de certaine manière. Après tout, Freud et Proust posent la même question. Mais, et je cite avec intention les exemples de Freud et de Proust parce qu'ils se situent aux antipodes de la philosophie de Brunschvicg, l'interrogation peut se traduire: "Comment l'humanité agit-elle au long des jours, dans la majorité de ses représentants?". Ou bien, au contraire: "Qu'est-ce que l'homme à son plus haut, l'homme qui s'égale à l'idée qu'il est capable de concevoir de lui-même?". Le psychologue ou le romancier cherchent le secret de la destination humaine. La philosophie de Léon Brunschvicg est une philosophie de la destination humaine, et c'est parce que le chemin de la vocation spirituelle de l'humanité passe par les sciences positives, et avant tout par les mathématiques et la physique, que Brunschvicg écrit ses livres de morale sous forme d'une histoire critique des sciences»⁴². Per Aron le tre grandi opere di Brunschvicg di storia concettuale «suivent la création progressive des univers mathématique et physique et la prise de conscience, par l'esprit, des conditions et de la portée de ses succès»⁴³.

Il che vuol dire che per Brunschvicg l'attività essenzialmente umana risiede nella scienza, ma senza essere uno scienziista che decreta la fine della filosofia perché si sarebbe avverata l'età della scienza. Il sapere scientifico è la realizzazione e non la negazione della filosofia, che rimane pur sempre una conoscenza di secondo grado. Aron, giustamente, fa osservare che in Brunschvicg la scienza offre la via di accesso alla saggezza e all'eternità, ovvero, all'universalità. L'*humanisme scientifique* non ha tratti in comune con il positivismo dogmatico di Comte:

«La science n'écrase plus l'homme sous le poids de vérités incontestables et mortes, elle ne livre pas un système tout fait auquel l'individu devrait se soumettre. La science témoigne de l'existence dans l'histoire d'une capacité de discernement entre le vrai et le faux, principe de renouvellement inépuisable et de communion universelle. Ainsi chaque homme, tel l'esclave auquel Socrate fait découvrir les premières vérités de la géométrie, apprend dans la science sa vocation spirituelle, sa possible participation à l'héritage des siècles et, du même coup, son droit à la liberté. Et l'humanité tout entière apprend les indéfinies virtualités d'une puissance spirituelle qui l'entraîne vers un avenir inconnu. La science, en d'autres termes, enseigne une leçon de spiritualisme, à condition qu'on la saisisse dans son devenir créateur et non dans sa cristallisation provisoire»⁴⁴.

⁴² R. Aron, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, cit., pp. 128-129.

⁴³ *Ivi*, p. 129.

⁴⁴ *Ivi*, p. 131.

La scienza, inoltre, impartisce una lezione di idealismo; nel senso che il mondo è la nostra rappresentazione e la coscienza di questa soggettività è una tappa indispensabile nel progresso verso l'oggettività⁴⁵. In tal modo Brunschvicg dalla scienza trae una duplice lezione di spiritualismo e di idealismo, che risponde alla domanda: perché la scienza è il compimento della *destination* umana? «Il nous apparaît – risponde Aron –, en effet, que la science, ou plutôt l'attitude spirituelle du savant donne aux individus la chance d'atteindre aux buts que les sages n'ont cessé de leur proposer: échapper aux servitudes des sens ou des passions, saisir la vérité, principe de communion, s'élever au-dessus des illusions puériles, se voir soi-même et voir le monde dans une exacte perspective»⁴⁶. Brunschvicg non nega il valore della filosofia, non ne decreta la morte a vantaggio della scienza; má nella sua prospettiva non vi è spazio per la metafisica, per l'ontologia e per la religione della trascendenza. In fondo, la filosofia è già una religione fondata sull'immanenza di Dio⁴⁷. E secondo Charles Serrus si «peut dire sans exagération que ce fut la pensée maîtresse de son oeuvre, celle qui dominait déjà la *Modalité du jugement* et qui inspirait peu après l'*Introduction à la vie de l'esprit*»⁴⁸.

Come si vede dai saggi che ho citato, l'insistenza degli interpreti

⁴⁵ La «thèse idéaliste ne signifie rien autre chose, sinon que la science moderne ne se place pas dans l'être absolu, identique avec lui-même, mais qu'elle se meut dans la pensée, à travers des négations et des éliminations qui, seuls, lui permettent une approximation croissante de la réalité. [...] L'idéalisme rationnel se saurait donc se confondre avec l'idéalisme subjectif des métaphysiciens; son rapport au réalisme légitime, c'est-à-dire à l'affirmation rationnelle de l'existence du monde extérieur, n'est du genre à l'espèce à une autre espèce, c'est celui du genre à l'espèce, mieux encore du principe à la conséquence», L. Brunschvicg, *L'idéalisme contemporain*, cit., pp. 4-5.

⁴⁶ *Op. cit.*, p. 134.

⁴⁷ Ma quale Dio? «Le Dieu que nous recherchons – risponde –, le Dieu adéquat à sa preuve, n'est pas quelque chose dont il y aurait vérité, mais ce par quoi il y a vérité. Ce n'est pas quelqu'un que nous ferions entrer dans le cercle de nos affections, qui s'entretiendrait avec nous au cours d'un dialogue où, quelles qu'en soient la hauteur et la beauté, il est trop manifeste que c'est l'homme qui formule les questions et apporte les réponses. Dieu est ce par quoi l'amour existe entre nous, la présence efficace dont dérive tout progrès que la personne humaine accomplira dans l'ordre des valeurs impersonnelles», *Héritage de mots. Héritage d'idées*, Paris, P.U.F., 1945; rist. *ivi*, p. 65.

⁴⁸ Ch. Serrus, *La philosophie morale de Léon Brunschvicg*, in «Revue de métaphysique et de morale», a. 50, 1945, p. 105.

sulla visione morale di Brunschvicg è forte e non a caso perché se la filosofia è il compimento della *destination* umana, intelligenza e volontà non sono separabili in giudizi distinti, in due facoltà di un soggetto unico. Per Serrus esiste un legame profondo tra la teoria della scienza e la filosofia pratica, poiché è la scienza che dà il solo contenuto positivo della nozione di libertà. Come scrive Brunschvicg, la comunità degli spiriti liberi si fonda sulla scienza e sulla morale:

«La religion philosophique, ou plus simplement la vérité absolue de la philosophie, consiste à transformer tout jugement en une occasion de prendre conscience de cette unité profonde qui est le principe de la vie spirituelle. Un seul théorème démontré suffit à nous donner la joie et la sécurité de la certitude, car il implique la vérité. Mieux encore, l'action précise de l'homme de bien exprime l'esprit de charité dont elle émane. La science et la morale, en dirigeant l'homme vers cette unité qui est intérieure à toute pensée individuelle, fondent, au sein même de l'individu, la communauté, la cité des esprits, et, par là, elles justifient le principe d'intériorité comme étant l'idéale efficace et vrai.

En un mot, la forme d'extériorité est exclusion de soi, l'esprit se nierait en essayant de l'affirmer, la forme d'intériorité s'implique elle-même, e par elle l'esprit prend conscience de son originalité radicale, de son autonomie. Il ne convient donc pas de dire que l'alternative se pose devant la pensée: la comprendre, c'est déjà résoudre»⁴⁹.

In tal modo mi sembra corretta l'affermazione di Serrus, che è costante in quasi tutti gli studiosi di Brunschvicg, che la dottrina dell'*humanisme* scaturisce innanzitutto dalla teoria del giudizio, che ne dà in qualche modo la dimostrazione speculativa. Ed è vero che Brunschvicg mette a confronto questa dottrina con la storia, poiché l'ideale speculativo non è mai interamente compiuto, ma è sempre in via di realizzazione. Il passaggio brunschvicghiano dalla teoresi alla storia si spiega anche così. Infatti, i presupposti teoretici del metodo della storia concettuale sono quasi del tutto presenti ne *La modalité du jugement*, nella *Introduction à la vie de l'esprit* e nei saggi su *L'idéalisme contemporain*. Nelle ricerche di storia concettuale la storia è la base della critica filosofica, per dimostrare che tutte le scienze, fisiche e naturali, psicologiche e sociali, concorrono alla liberazione dell'uomo dai feticismi dell'immaginazione e dall'egoismo delle individualità sociali e nazionali ed è per questo che il valore della scienza non è d'ordine matematico ma morale. Tuttavia, bisogna

⁴⁹ L. Brunschvicg, *La modalité du jugement*, cit., pp. 237-238.

aggiungere che la dimensione storica della critica filosofica delle scienze in Brunschvicg non va interpretata soltanto secondo i suoi esiti morali, ma anche per il contributo che dà nella fondazione dello statuto delle scienze in una visione antipositivista e razionalista.

5. Idealismo critico e *humanisme*

A difesa di Hegel e del neoidealismo italiano si pone Ettore Centineo in uno dei pochissimi studi d'insieme sulla filosofia di Brunschvicg prodotti dalla storiografia italiana⁵⁰. Lo studioso è attento a ripercorrere l'insieme della riflessione brunschvicghiana⁵¹ e ne individua una continuità che gli permette di riassumerla in un sistema compiuto che però fallisce l'obiettivo di costruire un idealismo coerente. Ma questa impostazione contrasta con il progetto brunschvicghiano che non ha mai inteso costruire un sistema soprattutto perché la filosofia è un metodo a un tempo storico e critico. Tuttavia, Centineo argomenta bene il suo rifiuto di considerare la riflessione brunschvicghiana una forma di positivismo critico ma contesta che in essa vi sia un 'ritorno a Kant', cioè una ripresa dell'istanza critica⁵². Sostanzialmente Brunschvicg avrebbe travisato Kant e tutto l'idealismo tedesco, in particolare Hegel:

«Il Brunschvicg crede di potere ritornare a Kant ed al massimo al primo Fichte, ma in realtà egli va oltre Kant. Se avesse inteso a fondo la dialettica trascendentale di Kant e l'idealismo tedesco si sarebbe reso conto che la dialettica non è artificioso dommatismo, ma l'espressione più profonda del kantismo, nel suo sviluppo più conseguente»⁵³.

⁵⁰ *La filosofia dello spirito di Léon Brunschvicg*, Palermo, Palumbo, 1950, che fa seguito al saggio, qui rielaborato, *L'idealismo francese e la riforma della dialettica*, Akragas 1947.

⁵¹ Riprendendo il giudizio di Louis Lavelle (*La philosophie française entre les deux guerres*, Paris, Aubier, 1942, p. 182) considera Brunschvicg un pensatore dalla personalità poliedrica.

⁵² Ma sul criticismo di Brunschvicg si veda l'intervento, senza titolo, di Martial Gueroult in occasione della commemorazione del centenario della nascita di Brunschvicg (22 novembre 1969; Brunschvicg era nato a Parigi il 10 novembre 1869) pubblicato nel «Bulletin de la Société française de Philosophie», t. LXV, 1970, pp. 25-37.

⁵³ E. Centineo, *op. cit.*, pp. 68-69.

Brunschvicg, quindi, non avrebbe compreso il senso della dialettica hegeliana e del romanticismo considerandoli reazionari. Per Centineo, negando la dialettica, Brunschvicg riduce la vita dello spirito a un eraclitismo disordinato *ex lege*. Ma, paradossalmente, sarebbe un hegeliano suo malgrado, che non ha piena coscienza di questo per dei pregiudizi bergsoniani⁵⁴. L'idealismo italiano – più Gentile che Croce – sarebbe riuscito nell'impresa di riformare Hegel liberandolo dalla maschera teologica e dogmatica per farne l'autentico pensatore del divenire e dello storicismo. Con questa conclusione, un po' trionfante, Centineo chiude il suo saggio credendo di aver dimostrato che Brunschvicg, come tutto l'idealismo francese, sarebbe stato «incapace di elevarsi a una concezione critica della storia e del progresso. A riguardo l'idealismo italiano è andato molto più avanti»⁵⁵. Sostanzialmente Centineo, come aveva fatto Carbonara⁵⁶ e come farà Luigi Carpineti⁵⁷, studia Brunschvicg al solo fine di dimostrare che il neoidealismo italiano è più maturo di quello francese⁵⁸. Tuttavia, bisogna riconoscere che Centineo, approfondendo il confronto tra

⁵⁴ Sui rapporti di Brunschvicg con Bergson si veda la nota di M. Deschoux, *Brunschvicg et Bergson*, in «Revue internationale de Philosophie», n. 15, 1951, f. I, pp. 100-114. L'autore non parla di influenza di Bergson su Brunschvicg quanto di *confluenza* soprattutto in riferimento al carattere storico e dinamico della loro visione del mondo.

⁵⁵ E. Centineo, *op. cit.*, pp. 128-129.

⁵⁶ C. Carbonara, *Léon Brunschvicg*. Estratto da «Logos», XII (1929), ff. III-IV, e XIII (1930), ff. I-III, Napoli, F. Perrella, 1930.

⁵⁷ *Filosofia e scienza nel pensiero francese contemporaneo. Saggio su Léon Brunschvicg*, Genova, Mondini & Siccardi, 1978. L'autore insiste nel considerare Brunschvicg un positivista e la sua tesi di fondo è che l'idealismo gentiliano è superiore a quello di Brunschvicg: «La concezione gentiliana appare piuttosto come l'adeguato compimento ed una coerente eliminazione delle contraddizioni proprie dell'ispirazione idealista brunschvicghiana: se Brunschvicg non riesce a riallacciarsi definitivamente a tale purezza idealistica, per quanto la tendenza a sfociare in essa caratterizzi profondamente la sua ispirazione filosofica, è a causa di un altro atteggiamento, anch'esso radicato nel pensiero brunschvicghiano, quello matematico. È in base ad esso che si giustifica infatti la rinuncia ad ogni forma metafisica e una metodologia che non si affidi ad altra conoscenza oltre a quella dei fatti positivi e delle relazioni tra essi accertabili. Volendo trarre dallo studio dei fatti positivi dei giudizi concreti il principio incondizionato, si rischia tuttavia di cadere in quel platonismo tutt'altro che positivistico, e d'altra parte, non certo espressivo dell'attività viva dello spirito che opponeva staticamente spirito a natura, unità ed exteriorità» (p. 46). La mia proposta interpretativa tende a ribaltare questo giudizio totalmente.

⁵⁸ È stato questo pregiudizio che ha impedito studi più articolati e persino la

Brunschvicg e la tradizione idealista italiana, coglie l'importanza che la storia della scienza riveste nella storia dello spirito. Brunschvicg, però, «non riesce a liberarsi di un certo naturalismo; c'è in lui un contrasto intimo tra l'esigenza idealistica di concepire la ragione come storia che si rinnova, rinnovando il reale, e la tendenza, come accade nello storicismo tedesco (Dilthey, Simmel, Spengler), naturalistica di distinguere diversi tipi di intelligenza, escludentesi e che sono proprie di ciascuna epoca. L'astratta classificazione di vari tipi di intelligenza è naturalistica e compromette la storia, come accade in tutte le filosofie della storia, che il Brunschvicg ha giustamente condannato. Non può parlarsi di storia se la ragione non è la stessa storia, se non c'è un processo storico unitario, malgrado le sinuosità e gli scacchi. Ma forse questo limite è di tutto lo storicismo francese, che per il suo persistente cartesianesimo non ha saputo elevarsi a una coerente concezione storicista»⁵⁹. In fondo, questo giudizio è interessante perché coglie, seppur senza gli approfondimenti adeguati, la diversità inconciliabile dello storicismo assoluto di Hegel e dei neoidealismi e dello storicismo relativista, critico e problematico e di W. Dilthey e di Brunschvicg. Da questo punto di vista ha un certo fascino la formula adottata da Georges Bastide quando, analizzando il saggio di Brunschvicg su *Descartes e Pascal lecteurs de Montaigne*, scrive che

«n'est ni une histoire de la philosophie ni une philosophie de l'histoire. Cette oeuvre est, comme on l'a dit, "un criticisme historique": c'est un criticisme parce qu'il s'agit de dégager, par une auscultation analytique et réflexive des oeuvres de l'esprit, les conditions fondamentales de l'exercice valable de l'activité spirituelle; et ce criticisme est historique parce qu'il prend comme matière de sa réflexion cette civilisation d'Occident dans laquelle l'esprit s'est laborieusement cherché, défini, instauré, au milieu de mille vicissitudes et au prix de nombreuses hésitations, de beaucoup de faux engagements et de reprises de toutes sortes»⁶⁰.

Brunschvicg non ha una visione dialettica né della filosofia né della storia e perché l'*esprit* è libertà e autonomia e perché la storia è il luogo in cui libertà e autonomia si realizzano senza finalismi predeterminati e senza modalità riconducibili ad una legge progressiva unica.

traduzione italiana delle opere più rilevanti di Brunschvicg anche in collane (come quelle laterziane) aperte a molti autori francesi contemporanei?

⁵⁹ E. Centineo, *L'etica dell'immanenza e lo storicismo di Léon Brunschvicg*, in «Revue internationale de Philosophie», 15, 1951, f. I, p. 48.

⁶⁰ G. Bastide, *Léon Brunschvicg lecteur de Descartes et de Pascal*, cit., pp. 81-82.

Il *criticisme historique* come metodo non riguarda soltanto la visione della storia delle idee filosofiche ma di tutte le produzioni dell'*esprit* e, dunque, anche della scienza, nella quale si realizzano gli *avanzamenti* concreti dell'*esprit* e, quindi, della civiltà.

Se la storia e la scienza costituiscono il laboratorio nel quale il filosofo indaga sui modi attraverso cui avvengono questi avanzamenti dell'*esprit*, bisogna riconoscere a Brunschvicg un ruolo fondamentale nel costituirsi della *critica della conoscenza scientifica*. Infatti, una parte cospicua della riflessione critica sulla filosofia brunschvicghiana riguarda proprio quest'aspetto, che, per certi versi, fonda la *philosophie de l'esprit* nelle sue articolazioni fondamentali.

Brunschvicg sostiene l'unicità del concetto di verità: non esistono una verità logica e una verità empirica. *Nemico* di Aristotèle e dei logicisti, egli fonda la conoscenza scientifica nell'incontro della matematica con l'esperienza, dove la prima ha un fondamento intuizionista e rappresenta la necessità ideale e la seconda è costituita dalla realtà empirica. Lo *choc* tra la realtà e il pensiero è il fondamento della conoscenza scientifica e questa lo è della conoscenza filosofica. Lo studio di questa dialettica tra la realtà e il pensiero porta Brunschvicg ad affermare che la verità della scienza è legata alle procedure di verifica che sono immanenti nello sviluppo della matematica. Attraverso la storia della filosofia della matematica, della storia dell'incontro tra la matematica e la realtà, Brunschvicg individua due caratteri il cui legame «est la marque spécifique de l'intelligence: *capacité indéfinie de progrès, inquiétude perpétuelle de vérification*»⁶¹. In tal modo la storia acquista un ruolo fondativo dell'epistemologia e Brunschvicg si colloca alle origini del concetto di epistemologia storica. In un saggio rimasto inedito e pubblicato nel 1948 e poco notato dai critici, Brunschvicg è esplicito:

«Les travaux qui se poursuivent aux confins de la mathématique et de la philosophie nous renvoient sans cesse des conclusions de raisonnements subtils et imprévus aux racines profondes, aux conditions permanentes, de la pensée. Ces raisons et ces conditions c'est à l'histoire qu'il appartient de les découvrir, sans que cela doive impliquer le préjugé du rétrospectif. Bien au contraire on se rend d'autant plus prisonnier de l'histoire qu'on s'en imagine plus indépendant; on s'expose en effet à charrier pêle-mêle le *tout venant* des connexions et des confusions d'idées qui ont été accumulées au cours des siècles et se glissent dans les plis d'un langage en apparence impersonnel et innocent»⁶².

⁶¹ *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., p. 561.

⁶² *Double aspects de la philosophie mathématique*, in F. Le Lionnais (présentés

La filosofia della matematica si fonda sull'idealità matematica e deve rifuggire il realismo metafisico, e l'intelligenza è la capacità indefinita di proporre assiomatiche nuove da sottoporre alla verifica sperimentale; in fondo si tratta di un *razionalismo operativo* che fonda i principi della fisico-matematica⁶³. Dico di *operazionismo* in quanto è nel fare che la conoscenza si concreta; all'interno, cioè, dell'esperienza organizzata e verificata⁶⁴. Ma è bene sottolineare che la scienza non si costruisce secondo procedure empiristiche, poiché essa va dall'*esprit* alla materia e non viceversa e tenendo conto che l'*esprit* non è costituito da forme *a priori*. Per Brunschvicg la preesistenza dell'*Eстетica trascendentale* in rapporto alla *Logica trascendentale* comporta nel kantismo delle conseguenze differenti secondo che si consideri la logica della scienza o la logica della metafisica:

«La nécessité *a priori* des formes de l'intuition sensible donne au physicien l'assurance que toujours et partout les principes de l'entendement s'appliqueront à l'univers de l'expérience; l'extrapolations scientifique ne sera donc pas en défaut. Mais les conditions mêmes sur lesquelles Kant appuie le succès de la Première Partie de la *Logique*, l'*Analytique*, expliquent et commentent l'échec de la Seconde Partie, la *Dialectique*. L'extrapolation métaphysique procède d'une imagination illusoire qui, faisant fond sur la réalité absolue de l'espace et du temps, se perd inévitablement dans les *antinomies mathématique*, inhérentes aux concepts du fini et de l'infini suivant l'étendue ou suivant la durée, du radicalement simple et de l'infiniment composé»⁶⁵.

par), *Les grands courants de la pensée mathématique*, Paris, Cahiers du Sud, 1948, p. 523.

⁶³ E. Castelli Gattinara indica lo stesso concetto con la formula di *razionalismo sperimentale*. «Nella teoria del razionalismo sperimentale – scrive –, così profondamente incentrata sull'apertura dinamica della ragione, il movimento diventa un principio essenziale, e lo studio di questo movimento, la storia, sarà l'unica via percorribile per capire fino in fondo il *che cosa* della conoscenza scientifica in un'epoca che abbandona sempre di più i suoi miti fondazionali», *op. cit.*, pp. 77-78.

⁶⁴ Come scrive René Boirel (*op. cit.*, p. 57): «Ainsi, d'un bout à l'autre de son oeuvre épistémologique, Brunschvicg affirme l'étroite liaison de l'invention et de la vérification au sein de l'activité du jugement. L'insistance avec laquelle revient ce thème donne à l'idéalisme brunschvicgien son caractère particulier qui l'oppose à tout idéalisme subjectif. On a parfois l'impression qu'il suffirait de peu de chose pour le tirer dans le sens d'un réalisme reconnu au coeur de la vérification; mais il faudrait pour cela ne pas voir l'origine de toute détermination des sensations dans l'activité du jugement. C'est cette activité qui a toujours l'initiative dans tout progrès [...]».

⁶⁵ L. Brunschvicg, *La relation entre le mathématique et le physique*. Adresse lue

Nella fisica contemporanea l'abbandono della geometria euclidea coincide con quello delle forme e dei concetti *a priori*, e in tal modo la fisica non è più geometrica (come in Cartesio o Newton) ma «il s'agira, non plus d'imposer au monde la forme apodictique de la géométrie, mais d'adapter un certain type de géométrie aux indications que l'univers fournit sur son propre compte»⁶⁶. In tal modo, la filosofia non guadagna nulla dalla conservazione delle forme *a priori* o delle categorie astratte, dallo spazio perfettamente omogeneo e dal tempo assoluto. Ancora una volta, è dalla storia che la filosofia trae la giusta lezione:

«Ce qui est le plus instructif, ce qui provoque la réflexion la plus riche, c'est de démêler quels motifs ont pu obliger l'homme à sacrifier la volupté du repos dans la simplicité de l'harmonie où se complaisait un Pythagore, à se faire une idée du monde qui, pour devenir plus conforme à la réalité, devait contredire l'attente d'une imagination nette et facile. Les sinuosités, les rebroussements de notre science actuelle engagent l'esprit humain à revenir sur son passé, à se raconter ses espérances et ses déceptions, à discerner les causes des échecs et des succès, à se définir lui-même en fonction de l'effort poursuivi à travers les générations pour l'intelligence de la nature, bref, à tirer du devenir de la physique mathématique une *philosophie de la pensée*»,

che fonda l'*humanisme*.

Brunschvicg si colloca all'inizio della riflessione epistemologica francese contemporanea e nella sua versione di *razionalismo aperto* e in quella dell'*epistemologia storica*, anche se alcuni limiti della sua riflessione saranno superati da Gonseth per la nozione di *razionalismo aperto* e da Bachelard per quella di *epistemologia storica*. Come scrive Carlo Vinti il concetto di *razionalismo aperto*

«emerge proprio dalle indicazioni epistemologiche di Brunschvicg, di Bachelard, di Gonseth e del movimento di "Dialectica". Per tutti costoro la ragione cartesiana, messa a confronto con il più genuino procedere della conoscenza scientifica, perde la sicurezza nei suoi mezzi assoluti e si apre al rischio dell'impatto con il reale»⁶⁷.

au *Meeting des Sociétés philosophiques d'Angleterre et d'Ecosse*, Durham, le 14 juillet 1923 e apparsa in «Revue de métaphysique et de morale», juillet-septembre 1923, pp. 353-363; rist. in *Écrits philosophiques*, cit., t. IIIe, p. 124.

⁶⁶ *Ivi*, p. 125.

⁶⁷ C. Vinti (a cura di), *L'epistemologia francese contemporanea per un razionalismo aperto*, Roma, Città Nuova Editrice, 1977, p. 28. Bachelard, ad esempio, parla esplicitamente di epistemologia non-cartesiana; si veda *Le nouvel esprit*

Vinti nella sua ricostruzione colloca Brunschvicg tra i teorici *continuisti* della storia del pensiero scientifico accanto a Duhem, Meyerson e Rey⁶⁸. Penso che questa collocazione sia impropria, perché Brunschvicg individua delle rotture, delle discontinuità, delle rivoluzioni che segnano profondamente il costituirsi del sapere scientifico e filosofico. D'altro canto, lo stesso studioso qualche pagina prima aveva riconosciuto che per Brunschvicg «il progresso della scienza si svolge in modo discontinuo, [che] la storia è il “luogo” dove l'esperienza scientifica incontra le sue vittorie ma anche le sue sconfitte»⁶⁹.

«Sono convinto che Brunschvicg vada accostato non a P. Duhem ma ad A. Koyré, che è decisamente *idealista e discontinuista*»⁷⁰.

6. Storia ed epistemologia

Come ho già avuto modo di argomentare, sono convinto che la formulazione dell'epistemologica storica abbia in Brunschvicg uno

scientifique, Paris, Alcan, 1934; tr. it. a cura di L. Geymonat e P. Redondi, Roma-Bari, Laterza, 1978, pp. 123-160. Gaspare Polizzi ha curato una raccolta nella quale sono collocati autori e testi utili per una prima ricognizione sui diversi campi dell'epistemologia francese e sui rapporti fra epistemologia e storia della scienza; si veda *Scienza ed epistemologia in Francia (1900-1970)*, Torino, Loescher, 1979; l'introduzione però si limita ad una semplice presentazione dei testi anche, credo, per le finalità scolastiche della raccolta.

⁶⁸ *Ivi*, p. 51.

⁶⁹ *Ivi*, p. 35.

⁷⁰ Si noti la sorprendente affinità terminologica e concettuale tra il brano di Brunschvicg che ho citato sopra e l'incipit degli *Études galiléennes* (Paris, Hermann, 1966; tr. it., Torino, Einaudi, 1976, p. 5): «[...] lo studio dell'evoluzione (e delle rivoluzioni delle idee scientifiche – unica storia (con quella, strettamente connessa, della tecnica) nella quale acquisti senso la tanto magnificata e screditata idea di progresso – mostra lo spirito umano alle prese con la realtà; rivela le sue sconfitte, le sue vittorie; rivela quale sforzo sovrumano esso abbia pagato per ogni passo nel cammino della comprensione del reale, sforzo che perviene, talvolta, a una vera e propria trasformazione dell'intelletto umano, in virtù della quale concetti, faticosamente «inventati» dai più grandi geni, divengono non solo accessibili, ma anche facili, evidenti per gli scolari». Si vedano anche i due saggi *De l'influence des conceptions philosophiques sur l'évolution des théories scientifiques* (in *Études d'histoire de la pensée philosophiques*, cit., pp. 253-269) e *Perspectives sur l'histoire des sciences* (in *Études d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, Gallimard, 1973, pp. 390-399; in quest'ultimo Koyré si dichiara pronto a ricevere l'*approbe* di essere un idealista (p. 399).

dei punti di riferimento obbligati. Da questo punto di vista è interessante quanto scrive Gaston Bachelard, l'allievo di Brunschvicg che in Francia meglio e più di altri ha saputo elaborare una epistemologia non positivista e un razionalismo critico nuovo⁷¹.

Per Bachelard, Brunschvicg ha dimostrato la inadeguatezza della separazione tra *esprit de géométrie* ed *esprit de finesse*. Ne *Les étapes de la philosophie mathématique*⁷² egli non ha fatto solo opera di storico; in realtà ha «apporté une contribution décisive à l'épistémologie mathématique. Il a donné un modèle, non seulement d'une histoire de la pensée, mais une mesure de la pensée repensée, bref, un code des valeurs rationnelles»⁷³. Bachelard qualifica il razionalismo di Brunschvicg come un *rationalisme de la finesse*, fornendo una chiave di lettura molto interessante per comprendere i modi attraverso cui è superata la distinzione tra scienza e morale, intelletto e volontà, giudizio e sentimento. Il linguaggio di Brunschvicg, afferma Bachelard, è ricco di *doublets métaphysiques* e

«si l'on veut recevoir toute l'animation que comporte la pensée brunschvicgienne, il faut savoir parler les deux langues, il faut être

⁷¹ Come scrive Marcel Fichant sia «Bachelard sia Brunschvicg insegnano un razionalismo "aperto", quello di una ragione costantemente riformata dal progresso stesso del sapere scientifico», *L'épistémologie en France*, in (a cura di) F. Châtelet, *Histoire de la Philosophie. Idées, doctrines*, vol. 8, *Le XXe siècle*, Paris, Hachette, 1973; tr. it., Milano, Rizzoli, 1976, p. 89. Non va trascurato un altro epistemologo francese che ha apertamente riconosciuto il suo debito verso la filosofia della scienza di Brunschvicg e cioè Jean Ullmo, sul quale si veda il mio *Il razionalismo di Jean Ullmo*, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2007; sui rapporti Brunschvicg-Bachelard si vedano F. Dagognet, *Brunschvicg et Bachelard*, in «Revue de métaphysique et de morale», I, 1956, pp. 43-54; G. Sertoli, *Le immagini e la realtà. Saggio su G. Bachelard*, Firenze, La Nuova Italia, 1972, pp. 42-44 e Cesar Constança Marcondes, *A influência de Brunschvicg em Bachelard*, in *Filosofia e desenvolvimento*. Atas da III Semana internacional de filosofia na Cidade de Salvador, Ba., de 17 a 23 julho de 1976. Rio de Janeiro, Sociedade Brasileira de Filósofos Católicos, 1977, I, pp. 603-630 (lo stesso articolo in «Reflexão», 1975-76 (1), n. 3, pp. 41-69). Interessante è il saggio di Michel Vadée, *Bachelard, ou le nouvel idéalisme épistémologique* (Paris, Éditions Sociales, 1975) che affronta lo stesso tema, sostenendo che il razionalismo bachelardiano è un rinnovamento di quello di Brunschvicg.

⁷² Paris, Alcan, 1912; IIIe éd. Paris, P.U.F., 1947.

⁷³ G. Bachelard, *La philosophie scientifique de Léon Brunschvicg*, in «Revue de métaphysique et de morale», a. 50, 1945, pp. 77-84; rist. in *L'engagement rationaliste*, Paris, P.U.F., 1972, pp. 169-177. La citazione è alle pp. 170-171.

en état de transposition constante, de transposition réciproque, en référant sans cesse la relaté au relant. Un trait d'union est indispensable entre les deux termes d'un *douplet brunshvicgien*. Alors on comprend que les deux traductions: la traduction de l'expérience scientifique et la traduction de la cohérence rationnelle, révèlent un logos unique, le logos de la réalité humaine, le logos humanisant, humanisé»⁷⁴.

Siamo in presenza di una filosofia dell'intelligenza in atto che ha eliminato i concetti di ragione assoluta e di reale assoluto e l'universo dell'intelligenza è «l'univers de la science, l'univers que crée la science, l'univers que créera la science»⁷⁵. Salta così ogni distinzione tra *io* e *non-io*, tra soggetto e oggetto, perché sono entrambi prodotti di uno stesso processo dell'intelligenza. E per Bachelard il suo maestro è stato realmente un servitore dell'intelligenza, perché di essa ha fatto il suo destino⁷⁶.

Ho fatto cenno a Brunshvicg storico del pensiero, dell'intelligenza in atto e infatti è stato uno storico della filosofia, in particolare della moderna, che ha insegnato per tanti anni alla Sorbona e alla *École Normale*⁷⁷. Il presupposto che regge tutte le ricerche storiogra-

⁷⁴ *Ivi*, p. 173.

⁷⁵ *Ivi*, p. 175.

⁷⁶ «A entendre les conférences faites par Léon Brunshvicg, en l'interrogeant aussi, familièrement, dans nos lentes promenades, dans les libres causeries sous la charmille, j'ai mieux compris que Léon Brunshvicg avait choisi la vie de l'intelligence comme on choisit une destinée. Oui, pour lui *l'intelligence est un destin*. L'homme est destiné à devenir intelligent. Il peut certes avoir d'autres idéals, et la noble vie de Léon Brunshvicg est là pour nous prouver que l'intelligence la plus claire est déjà un gage de délicate bonté. Mais le *destin d'intelligence* a un privilège que je veux marquer pour finir. C'est un destin qui s'enseigne, c'est un destin qui se transmet d'homme à homme, de génération à génération, par l'exemple, par la leçon, par le livre.

Ceux qui, comme nous, ont eu le bonheur de connaître le maître, de le voir vivre la vie même de l'intelligence, passeront, mais l'oeuvre sera toujours là qui fera son action de clarté, qui montrera ses modèles de clairvoyance; elle nous enseignera la liberté que procure l'esprit de finesse, elle nous donnera le courage d'affronter les tâches précises, et elle nous prouvera qu'on peut avoir foi dans l'efficacité de la pensée», *ivi*, pp. 176-177. (Mi sono concessa la lunga citazione per l'intensità del sentimento e per la sintesi efficace della personalità di Brunshvicg).

⁷⁷ Per i saggi storici di Brunshvicg si veda la cit. *Bibliographie* compilata da Claude Lehec. Oltre a quelli già indicati tra i titoli più significativi ci limitiamo a

fiche di Brunschvicg, sancito all'inizio de *La modalité du jugement*, è che il filosofo non può fare a meno di essere storico della filosofia, come lo storico della filosofia non può fare a meno di essere filosofo e, in qualche modo, la filosofia comprende in sé la storia della filosofia se è vero, come mi sembra, che la filosofia è essenzialmente conoscenza storica, conoscenza nella quale l'attività intellettuale prende coscienza di sé⁷⁸. Da questo presupposto interno alla riflessione brunschvicghiana prende le mosse Jean Laporte nel saggio su *Léon Brunschvicg historien de la philosophie*⁷⁹. La tesi fondamentale di Laporte è che tutte le grandi opere di Brunschvicg posteriori a *La modalité du jugement* non sono «que la justification par l'histoire des thèses que *La modalité du jugement* avait établies par voie dialect-

ricordare: la curatela in collaborazione con Pierre Boutroux delle *Oeuvres de Blaise Pascal*, Paris, Hachette, 1908; *Spinoza et ses contemporains*, Ille éd. revue et augmentée, Paris, Alcan, 1923; *Le génie de Pascal*, Paris, Hachette, 1923; *Pascal*, Paris, Rieder, 1932; *Descartes*, Paris, Rieder, 1937 e tutti i saggi su Descartes, Spinoza e Kant raccolti nel tomo primo degli *Écrits philosophiques*, cit.

⁷⁸ Conviene citare per intero il brano in cui Brunschvicg spiega le ragioni per le quali i problemi filosofici – in questo caso quello della modalità del giudizio – non possono essere risolti senza la storia: «Une fois qu'un problème philosophique a été défini, il convient de se demander comment ce problème a été envisagé dans les différents systèmes entre lesquels se partage le monde de la pensée. Cette réflexion sur l'histoire n'est point due à une vaine curiosité. Un problème philosophique, en effet, n'est pas donné du dehors, il n'est pas imposé par les choses, il n'existe que dans l'esprit. Dès lors, le seul critérium objectif auquel un philosophe puisse se référer pour se convaincre que la question à laquelle il s'attache n'est ni fictive ni artificielle, qu'elle a un fondement réel dans la nature de la spéculation philosophique, lui est fourni par l'examen des diverses doctrines qui se sont produits dans l'histoire; c'est seulement par là que notre méditation individuelle sort dans une certaine mesure de son inévitable isolement et communie avec la pensée de l'humanité. Aussi devons-nous, avant d'essayer de résoudre pour notre compte le problème de la modalité du jugement, nous adresser à l'histoire; mais ce ne sera point pour reconstituer en érudit les différentes théories aux-quelles des penseurs ont successivement attaché leur nom, ni pour leur demander des solutions toutes faites, qui, d'ailleurs, s'adapteraient difficilement aux besoins de notre esprit et même à nos habitudes de langage; notre principale préoccupation, ce sera de connaître les façons différentes dont une même question a pu être posée sous des noms différents parfois, de nous avertir par là de divers aspects qu'elle présente et des difficultés où la pensée s'embrasse, de savoir enfin sur quels points essentiels notre attention devra se porter», *La modalité du jugement*, cit., p. 41.

⁷⁹ In «Revue de métaphysique et de morale», a. 50, 1945, pp. 85-103.

tique»⁸⁰. Alla base della scienza – e in generale di ogni attività umana⁸¹ – sta la libertà dell'*esprit* che non può essere colta in sé ma posteriormente, cioè nelle sue manifestazioni e il solo metodo capace di studiare queste manifestazioni è quello storico. Ma Brunschvicg ritiene fondamentali le manifestazioni dell'*esprit* libero e creativo che sono in atto nelle scienze, perché da esse sorge la conoscenza intellettuale. In tal modo l'unico metodo adeguato a ricostruire la storia dell'*esprit* in atto nella scienza e nella filosofia è quello storico:

«La liberté, qui ne se laisse pas saisir en elle-même, ne se laisse pas enfermer non plus dans une formule. Pour savoir ce qu'elle est et de quoi elle est capable, la seule méthode est la méthode historique: observer, tel qu'il se découvre *a posteriori* dans la variété de ses manifestations successives, le comportement des savants. Ne serait-ce, cependant, une besogne infinie que de considérer en détail l'histoire des diverses sciences? Fort heureusement, la besogne nous est simplifiée par la méditation des philosophes et de leurs systèmes. Toute grande révolution dans la pensée scientifique a son retentissement dans la pensée philosophique. Tout grand philosophe – Platon, Descartes, Leibniz, Kant, Auguste Comte – exprime les idées maîtresses de la science de son temps»⁸².

La conclusione di Laporte è che la fisico-matematica costituisce la base dell'idealismo critico di Brunschvicg mentre la storia della filosofia (ma, come si capisce, anche la storia del pensiero scientifico che da essa non si distingue) costituisce lo strumento attraverso cui l'idealismo critico si va costituendo e legittimando, come filosofia dell'*esprit*, nella quale coscienza morale e coscienza religiosa non sono altro che due aspetti interni della coscienza intellettuale. Per Laporte, che tra le opere storiche di Brunschvicg privilegia per il suo presunto bergsonismo *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*⁸³, nella ricerca storiografica «les doctrines y seront interprétées, classées et jugées suivant une perspective assez

⁸⁰ Ivi, p. 86. Laporte si riferisce a *Les étapes de la philosophie mathématique* (cit.), a *L'expérience humaine et la causalité physique* (cit.), a *De la connaissance de soi* (cit.), a *Les âges de l'intelligence* (Paris, Alcan, 1934), e a *La raison et la religion* (Paris, Alcan, 1939).

⁸¹ Come ho già detto, secondo la divisione dell'*Introduction à la vie de l'esprit* (cit.), scienza, arte, morale e religione.

⁸² J. Laporte, *op. cit.*, p. 88.

⁸³ Paris, Alcan, 1927. L'opera è dedicata a Bergson «En témoignage d'affectueuse admiration pour l'homme, d'intime reconnaissance pour l'oeuvre».

spéciale. Tout dépendra de l'importance qu'elles accordent à ce facteur essentiel de la pensée mathématique qui est «la spontanéité du jugement» par opposition à «la passivité de la représentation», imaginative ou conceptuelle»⁸⁴. Ma, come osserva Laporte, è nelle parole stesse di Brunschvicg, che conviene citare per intero, che questi concetti emergono con chiarezza:

«Au premier abord, du point de vue de l'histoire, tous les systèmes devraient être mis sur le même plan, comme si, du fait seul de leur apparition, ils avaient un droit égal à naître et à vivre. En réalité, quand la recherche historique est poussée suffisamment loin, elle est capable de fournir une base pour le discernement des systèmes. A cet égard nous demandons qu'on nous accorde la supposition d'une histoire qui réussirait à être doublement intégrale, c'est-à-dire qui s'étendrait à toutes les doctrines qui ont eu quelque influence effective, et qui d'autre part saisirait la connexion de la réflexion proprement philosophique avec l'état des sciences et des techniques, avec les vicissitudes des sociétés politiques ou religieuses. Alors les systèmes cesseront d'être détachés les uns des autres; les principes cesseront d'être isolés dans les systèmes. La succession des théories philosophiques, qui semblait tenir en échec l'aspiration au dogmatisme et tourner à la gloire du seul scepticisme, revêtera la continuité d'une courbe, qui aurait sans doute une allure extrêmement irrégulière et compliquée, mais dont il n'est plus interdit de tenter l'analyse. Décrire avec exactitude le jeu d'actions et réactions entre les faits et les raisons, qui de la science et de l'action fait surgir les principes sur quoi elles vont s'appuyer, c'est se donner l'occasion et la base d'un jugement. La philosophie saura ce que les hommes ont cru, pourquoi ils y ont cru; mais de même coup elle dira pourquoi il y a certaines propositions qu'il est absurde d'affirmer encore, d'autres qu'il ne serait pas moins absurde de ne pas affirmer. Parce que sont bien fondées l'astronomie de Copernic et la chimie de Lavoisier, apparaissent comme illusoires l'astronomie de Ptolémée et la chimie de Stahl; de même, parce que s'appliquent aux conditions effectives de la connaissance humaine l'intellectualisme mathématique de Descartes et l'idéalisme critique de Kant, l'empirisme qualitatif de Bacon est stérile, chimérique la *Théodicée* de Leibniz. La philosophie, dans l'hypothèse où nous nous plaçons ici, résumera l'expérience de l'humanité pensante: cette expérience, après avoir, par ses étonnantes variétés, instruit le clinicien et divertit le dilettante, devra s'achever en épreuve de vérité, qui opérera le discernement des valeurs, qui éliminera la diversité et les contradictions, pour ne plus laisser subsister que la seule unité»⁸⁵.

⁸⁴ J. Laporte, *op. cit.*, p. 89.

⁸⁵ L. Brunschvicg, *Nature et liberté*, Paris, Flammarion, 1921, pp. IX-X.

A mio avviso, così si comprende perché la storia della filosofia e quella della scienza non possono essere distinte, in quanto solo la loro unità fornisce una *conoscenza integrale e sinottica*⁸⁶ e perché Brunschvicg predilige i pensatori nei quali la filosofia non si è mai costituita come conoscenza assoluta, di primo grado, relegando il sapere scientifico a pseudoscienza. Il filosofo, che procede indipendentemente dai progressi intellettuali della ricerca scientifica, è destinato a cadere vittima delle pretese dell'immaginazione, dei miti e delle credenze e a risolvere la sua riflessione in una vuota retorica non animata dalla scienza e priva di coscienza⁸⁷. Per Laporte la storia della filosofia secondo Brunschvicg, che, come abbiamo visto, aspira a

⁸⁶ «L'histoire, pour autant qu'elle sera *intégrale et synoptique*, ne négligeant de parti pris aucun domaine, aucune époque, sera capable de reporter au passé ce qui n'appartient plus qu'au passé. Ainsi apparaîtra-t-elle libératrice des valeurs qui seront fécondes pour l'avancement de l'intelligence. Quiconque, sur le terrain scientifique, croirait devoir faire abstraction de ce qu'il est permis d'apprendre de nos prédécesseurs, parviendrait, sans doute, et en lui supposant du génie, à retrouver péniblement des propositions déjà connues de tous. Pour ce qui concerne la philosophie, il n'est point téméraire de prédire qu'il retomberait sur les erreurs qui se sont produites au cours de âges et qui ont été, par le progrès de la critique, dénoncées en tant qu'erreurs. Ainsi s'accroîtrait encore le danger de régression vers un nouveau moyen âge, dont l'humanité apparaît menacée après chaque secousse de la civilisation occidentale», *L'expérience humaine et la causalité physique*, cit., pp. XI-XII.

⁸⁷ «A l'âge d'évolution historique ou de développement individuel où elle est encore incapable de réflexion sur soi, la pensée humaine concluait inconsciemment de la vision spontanée des choses à leur réalité transcendante d'objets. Or, le progrès de la physique mathématique, à mesure qu'il nous donne conscience de ce que l'esprit apporte de lui-même dans la vérité du monde, achève de nous convaincre qu'il n'y a pas de place privilégiée pour une perception *optima* de l'univers. L'être se définit, non de haut en bas par une hiérarchie d'essences ou de qualités, mais au niveau proprement humain, par une coordination des perspectives prises de centres différents, et reliées les unes aux autres grâce à des formules de transformation qui font surgir de la multiplicité des perspectives individuelles l'harmonie d'un système mathématique. L'activité constitutive de l'être véritable est donc sans rapport avec le maniement des abstractions conceptuelles ou des images sensibles. Elle se caractérise comme *fonction de réciprocité*», *Le rapport de la pensée scientifique à l'idéal de la connaissance*, in *Proceedings of the Seventh International Congress of Philosophy, held at Oxford, England, Sept. 1-6, 1930*, edit by Gilbert Ryle, Oxford, Oxford University Press, 1931, pp. 229-235; rist. in *Écrits philosophiques*, cit. tome troisième, p. 34. Si veda anche il saggio *Science et prise de conscience*, in «Scientia», a. 28, s. III, vol. LV, 1934, pp. 329-340; rist. nello stesso tomo alle pp. 48-58.

essere 'doppiamente integrale', è per certi aspetti 'parziale' perché non è opera di 'puro storico'; il che, a mio avviso, presuppone la distinzione tra filosofia e storia della filosofia. È certamente vero che la storia della filosofia per Brunschvicg è storia filosofica della filosofia; che essa è un atto di *comprensione* della storia in funzione del presente. Ma se questo è un limite è probabile che sia proprio del concetto stesso di storia della filosofia. Un dato comunque mi preme sottolineare ed esso risiede nel fatto che la storia del pensiero non è soltanto data dalla storia dei concetti filosofici dei filosofi: Brunschvicg imprime una svolta straordinaria nella cultura francese ed europea coniugando storia della filosofia e storia della scienza nell'unica categoria storiografica della storia dell'*esprit*, che in questo caso è un'autentica storia della cultura. Un impegno di questo tipo richiede, ovviamente, un possesso costante e preciso dell'evoluzione del progresso scientifico, una lucida e appassionata analisi dei testi filosofici, una capacità penetrante di individuazione delle *intersezioni* tra scienza e filosofia, tra idee e società: impegno sempre attivo in tutte le opere storiografiche di Brunschvicg⁸⁸. D'altro canto, Brunschvicg non è un dossografo⁸⁹ ma un giudice che valuta secondo una tavola di valori positivi e negativi nella quale vi è una corrispondenza perfetta tra valori speculativi e valori pratici⁹⁰. In questo senso l'idealismo brunsch-

⁸⁸ Una testimonianza qualificata ci è data da Louis de Broglie quando scrive: «Je voudrais seulement rappeler très rapidement la connaissance réfléchie et approfondie qu'il possédait de l'histoire de la pensée scientifique, de son cheminement à travers les âges. Son grand livre *Les étapes de la philosophie mathématique* en sont un éclatant témoignage. [...] Mais il nous est permis d'affirmer que *Les étapes de la philosophie mathématique* constituent une très belle oeuvre dont la lecture sera toujours profitable à ceux qu'intéresse l'histoire des sciences abstraites et de leurs aspects philosophiques», *Léon Brunschvicg et l'évolution des sciences*, in «Revue de métaphysique et de morale», a. 50, 1945, pp. 73-74. Mi sembra che il giudizio di de Broglie conservi ancora un'attualità stringente.

⁸⁹ Sui rapporti tra dossografia e filosofia si veda il cap. I *De la vraie et de la fausse conversion*, cit., pp. 1-12, che si conclude con l'affermazione che la storia della filosofia non è «uniquement un exercice de philologie rétrospective, une revue de croyances mortes, un musée de controverses fantaisistes, que, bien plutôt, elle s'apparente à l'histoire de la science et s'offre, au même titre qu'elle, comme une histoire de la vérité» (p. 22). Alcune notazioni sulla concezione storiografica di Brunschvicg si trovano in Eugenio Garin, *La filosofia come sapere storico. Con un saggio autobiografico*, Roma-Bari, Laterza, 1959, in part. si vedano le pp. 14, 30 e 83.

⁹⁰ Cfr. Jean Nabert, *La correspondance des valeurs chez Brunschvicg*, in «Revue de métaphysique et de morale», a. 50, 1945, pp. 54-63.

vicghiano è un 'idealismo militante', perché è sempre teso al superamento delle contraddizioni dell'esteriorità, attraverso l'unità dell'*esprit*. In fondo, Brunschvicg dopo *La modalit  du jugement* si andr  sempre pi  orientando verso una forma di monismo della riflessione

«ou  la conscience intellectuelle, la conscience morale, la conscience religieuse, sont rapportées à leur source commune, à l'intériorité de la raison à la conscience. Il n'est plus tant question d'une symétrie des jugements théoriques et des jugements pratiques, dans leur hétérogénité maintenue, que d'une conquête de la conscience par l'intelligence, et conque de telle manière qu'il n'est pas de révolution de la conscience dans la totalit  de ses fonctions. De ce point de vue, l'interprétation que donne Brunschvicg du parallélisme spinoziste m'apparaît comme la clef de sa propre philosophie. La dialectique de la vérité et de la causalit , dans la discontinuit  des genres de connaissance, avec l'inversion de signification pratique qu'elle entraîne, c'est indivisiblement le passage de la conscience inadéquate à la conscience adéquate dans l'ordre du savoir et dans celui de la sagesse ou de l'amour»⁹¹.

Il che vuol dire che uno scadimento della coscienza intellettuale (la coscienza adeguata di Spinoza) implica una perdita di valore della coscienza morale e della coscienza religiosa, perch  queste verrebbero a costituirsi sulla disunit  della coscienza individuale e collettiva e su relazioni contingenti e contraddittorie. Da questo punto di vista   corretta l'affermazione di Marcel Deschoux che l'idealismo brunschvicghiano, che procede dalla storia del pensiero scientifico e filosofico e direttamente dalla teoria della conoscenza,   uno *spiritualismo* e un *intellettualismo*⁹². L'unit  della filosofia di Brunsch-

⁹¹ Ivi, p. 58.

⁹² M. Deschoux, *La philosophie de Léon Brunschvicg*, Paris, P.U.F., 1949, p. 134. Questa monografia, che analizza il pensiero di Brunschvicg dall'interno senza cio  situarlo storicamente,   a tutt'oggi l'unica che fornisce una visione d'insieme organica e sintetica. Essa   la tesi complementare per il Dottorato in Lettere presentata alla Facolt  di Lettere dell'Universit  di Parigi. Di questo studioso si vedano anche i due saggi *Léon Brunschvicg*, in *Les grands courants de la pensée mondiale contemporaine*. Ouvrage publi  sous la direction de M. F. Sciacca, de l'Universit  de Gênes, premier volume, Milano, Marzorati, 1964, pp. 207-226 (che   la sintesi del saggio precedente) e *Léon Brunschvicg ou l'idéalisme   hauteur d'homme*, Paris,  ditions Seghers, 1969 (che   una scelta di testi brunschvicghiani con una introduzione nella quale si difende la filosofia di Brunschvicg all'interno del nuvo clima culturale e si invita il lettore a prendere contatto con questa filosofia). Tuttavia, dobbiamo constatare che l'operazione non ebbe un seguito perché

vicg è affermata con convinzione e Deschoux ne dà le coordinate fondamentali, i nuclei problematici attorno ai quali costruisce la sua monografia:

«Brunschvicg définit sa philosophie comme idéaliste, spiritualiste, intellectualiste. Elle gardera ces traits caractéristiques. Son unité est profonde, en dépit de la diversité de ses aspects. C'est une *Philosophie de la liberté*, assurée elle-même de son autonomie, puisqu'elle a conscience de n'être rien d'autre que la réflexion critique du philosophe. C'est une *Théorie de la connaissance*, qui remonte aux conditions de la connaissance pour l'homme, qui en marque les orientations multiples entre deux formes-limite. C'est une *Critique de la pensée scientifique*, car la science qui apporte avec elle la vérité de la nature permet au philosophe de déceler en elle la vérité de l'esprit. C'est une *Critique de la raison philosophique*, envisagée dans la réalité de son histoire, et qui appuie à la vérité du savoir scientifique un discernement décisif des valeurs. C'est un *Humanisme de la vie spirituelle*, qui de la civilisation humaine [...] dégage la signification «en esprit», en vue d'orienter l'humanité dans la conquête de son avenir. Cet humanisme est, pour reprendre une image cartésienne, comme le tronc aux branches multiples dont l'analyse réflexive, l'analyse critique, l'analyse épistémologique et l'analyse historique seraient les racines vivantes. Les notions de base ici engagées se fécondent l'une l'autre: liberté et objectivité ne sont pas contradictoire, si l'oeuvre de liberté est, pour l'essentiel, une oeuvre d'objectivation. Objectivité et rationalité se concilient dans la vérité scientifique. Rationalité et historicité ne sont pas incompatibles, s'il s'agit d'une raison vivante et capable de renouveler ses propres principes. Ainsi, *liberté, historicité, rationalité, objectivité* sont les notions-clé de la philosophie brunschvicgienne, non les éléments d'une construction dialectique, mais les notions principales que l'esprit élabore en prenant conscience de lui-même et de son infinie productivité»⁹³.

Ma Brunschvicg non elabora un sistema da opporre ad altri sistemi (sarebbe in contrasto con la sua metodologia dialogica) né tenta una sintesi esaustiva e totalizzante, perché questo contrasterebbe con la libertà dello spirito vivente, in azione. D'altro canto se la scienza non

l'invito di Deschoux passò nella quasi totale indifferenza, senza provocare una ripresa degli studi su Brunschvicg e sul suo significato nella filosofia francese contemporanea tanto che nel 1987 Jacques Brunschwig poteva dichiarare che il suo 'quasi omonimo' era ricordato quasi soltanto come editore delle *Pensées* di Pascal; si veda *Un ennemi d'Aristote à Paris: Léon Brunschvicg*, cit., p. 597.

⁹³ M. Deschoux, *op. cit.*, p. 136.

è immobile, se è una costruzione relativa della rappresentazione, la filosofia non può in alcun modo ridursi a sistema immobile né aspirare ad uno sviluppo autonomo, tranne se si ritira in una fittizia quanto inutile atemporalità. L'attività filosofica è quindi essenzialmente una riflessione sugli atti concreti del pensiero, registrati nella storia. Essa

«tracera la courbe de la durée humaine. Supposant avant elle l'expérience humaine qu'elle interprète, sans autre intérêt que pour la vérité, elle viendra logiquement *après* la science et *après* l'action. De l'analyse des principes qui les gouvernent, de la reconnaissance de leur source ultime, l'esprit vivant en quête d'une méthode de vérité et d'une norme de justice, le philosophe tirera l'indication d'une orientation à suivre pour l'avenir. En ce sens la philosophie viendra *en premier lieu*: elle préludera et elle présidera à la science et à l'action. Elle est la dialectique de l'esprit vivante»⁹⁴.

In tal modo, la filosofia, come ho già detto, è la conoscenza della conoscenza, l'attività intellettuale che prende coscienza di sé.

Credo che sia soprattutto nell'analisi del pensiero scientifico che emerga con più nettezza la teoria idealista della conoscenza di Brunschvicg, il senso profondo del suo intellettualismo matematico⁹⁵. Infatti,

«l'attention à la réalité spécifique du savoir mathématique donne le moyen de s'arracher à l'étroitesse des parties pris dogmatiques; elle met fin à l'antagonisme du concept et de l'intuition, qui menaçait d'épuiser la philosophie dans une polémique abstraite et sans issue; elle conduit à une solution objective et positive du problème de la vérité»⁹⁶.

Riprendendo il filo conduttore di tutta l'opera sulla filosofia della matematica, Brunschvicg, citando Spinoza, conclude che

«la considération de la mathématique est à la base de la connaissance de l'esprit comme elle est à la base des sciences de la nature, et pour une même raison: l'oeuvre libre et féconde de la pensée date de l'époque où la mathématique vint apporter à l'homme la norme véritable de la vérité»⁹⁷.

⁹⁴ *Ivi*, p. 17.

⁹⁵ Mi riferisco soprattutto a *Les étapes de la philosophie mathématique*, cit., in particolare nelle pagine conclusive.

⁹⁶ *Ivi*, p. 562.

⁹⁷ *Ivi*, p. 577. Il passo di Spinoza è tratto dall'*Eth.*, I, App.: «Unde pro certo

La matematica, quindi, è l'unico strumento efficace per il superamento della soggettività astratta, per la liberazione dell'uomo dai miti e dalle filosofie dell'immaginazione. E nell'*Avant-propos de L'expérience humaine et la causalité physique*⁹⁸ afferma con decisione che il suo intento non è «de savoir comment est faite la nature des choses, mais de dire comment est fait l'esprit de l'homme»⁹⁹. Nell'ultimo capitolo (*Humanisme et Science*, pp. 595-614) respinge l'accusa che il suo *humanisme scientifique* condanni l'uomo al soggettivismo. Questo sarebbe vero se prima della percezione e dell'universo l'umanità fosse stata qualcosa di dato e di sviluppato, in modo da partire da questa nozione completa dell'uomo e con la definizione della sua struttura sensibile o intellettuale, la percezione e la scienza si spiegherebbero come *sintesi soggettive*. L'uomo non è conosciuto prima dell'universo ma nel corso dell'esperienza spaziale e temporale. *Io e non-io* sono risultati solidali di uno stesso processo dell'intelligenza. D'altra parte,

«étant tous deux relatifs au progrès d'une activité coordonnante et unifiante, ils n'épuisent pas les ressources de cette activité. Le moi n'est pas seulement un individu, le non-moi un ensemble d'images. Car précisément (et c'est le fond même de la conception humaniste chez Socrate) l'homme n'est pas un *donné*, dont il y ait à saisir du dehors et à fixer les propriétés caractéristique, la structure définitive. Se connaître, c'est se saisir dans son pouvoir constituant, c'est déjà se transformer en éveillant, en accélérant, le dynamisme du progrès rationnel. *L'homme, au cours de son dialogue ininterrompu avec l'univers, s'apparaît à lui-même comme esprit, et l'univers devient le monde de la science*»¹⁰⁰.

In tal modo la vita scientifica diviene una delle basi della vita autenticamente umana e la coscienza intellettuale acquista la capacità di fondare e di illuminare il progresso della coscienza morale e della coscienza religiosa, liberandosi dai pregiudizi individuali, politici e

statuerunt, Deorum judicia humanum captum longissime superare: quae sane unica fuisset causa, ut veritas humanum genus in aeternum lateret; nisi Mathesis, quae non circa fines sed tantum circa figurarum essentias et proprietates versatur, aliam veritatis normam hominibus ostendisset».

⁹⁸ *Op. cit.*, L'opera è una ricerca storico-critica il cui intento è quello di definire lo statuto epistemologico della fisica sulla base dell'idealismo critico.

⁹⁹ *Ivi*, p. XIII.

¹⁰⁰ *Ivi*, pp. 611-612. (Corsivo mio).

sociali. È una strada difficile da percorrere ma per Brunschvicg è l'unica coerente con lo spirito della storia occidentale per il superamento della crisi della coscienza europea segnata dai totalitarismi e dalla barbarie delle guerre.

Per una definizione storica e concettuale del ruolo del razionalismo idealista di Brunschvicg nella cultura francese fra le due guerre è interessante seguire l'indicazione di Pietro Redondi quando scrive che nel

«periodo tra le due guerre mondiali esiste in Francia un razionalismo di impronta idealista, sotto le forme spiritualistiche di un intuizionismo intellettuale, che svolge nel clima dello spiritualismo una funzione culturale significativa per l'epistemologia. Non si deve dimenticare, infatti, che tale razionalismo consentì alla visione idealista di parlare dell'intuizione intellettuale contro le suggestioni dell'irrazionalismo bergsoniano della filosofia della coscienza. È inoltre questo idealismo che pone, particolarmente con Brunschvicg, una opzione sulla storia delle scienze fisiche e matematiche destinata ad essere feconda»¹⁰¹.

Di questa fecondità Redondi coglie gli elementi fondamentali e la sua ricostruzione delle 'svolte' pone Brunschvicg in uno snodo fondamentale del passaggio dalla filosofia delle scienze alla filosofia del pensiero:

«Fu infatti Brunschvicg ad esprimere con maggiore forza retorica il rifiuto del passato attraverso una distinzione molto illuminante, quella cioè tra *filosofia delle scienze* (metodologica, convenzionalistica o empirista logica) e *filosofia del pensiero* (storica e psicologica). La separazione tra questi due modi di fare epistemologia non appariva del resto gratuita, come non appariva gratuito, ma necessario, l'avvento della seconda sulla prima»¹⁰².

Brunschvicg assume una posizione critica verso il convenzionalismo di Poincaré e di Duhem e verso il pragmatismo di James.

Nella sua ricostruzione Redondi riconosce il debito verso Brunschvicg che gli è stato «estremamente utile per enucleare le motivazioni teoriche dell'epistemologia storica francese rispetto alle diverse correnti della filosofia della scienza»¹⁰³. Sono convinto che l'epistemolo-

¹⁰¹ P. Redondi, *Epistemologia e storia della scienza. Le svolte teoriche da Duhem a Bachelard*, cit., p. 72. Tuttavia, il giudizio sul ruolo del bergsonismo andrebbe rivisto.

¹⁰² *Ivi*, p. 227.

¹⁰³ *Ivi*, p. 228.

gia storica bachelardiana sia radicata nella riflessione di Brunschvicg non solo nella sua componente idealista¹⁰⁴ e storica ma anche in quella legata all'analisi della *finesse*.

L'epistemologia storica costituisce un elemento *forte* della cultura filosofica francese contemporanea ed è legato ad essa l'incremento straordinario della storia della scienza, che nella prima metà del nostro secolo in Francia ha avuto uno sviluppo superiore a quello di altri paesi e di altre impostazioni epistemologiche. Enrico Castelli Gattinara riconosce che l'invito brunschvicghiano alla ricerca storica diviene una tendenza che

«nella filosofia francese diventerà sempre più forte, e certo si differenzierà assumendo aspetti anche molto diversi fra loro, ma resterà sempre legata alla storia. La storia delle scienze come laboratorio del sapere rappresenta il referente oggettivo dell'attività razionale, vale a dire l'unica possibilità di stabilire la *verità* dello sviluppo scientifico. È questa la tradizione di pensiero che si esprime negli scritti di Enriques, Brunschvicg, Rey, Bachelard e Koyré: essa vuole essere l'espressione critica di un rapporto sempre più radicale nei confronti della ragione e della storia per salvarle dai rischi irrazionali e dogmatici cui erano esposte nel periodo fra le due guerre»¹⁰⁵.

Nella concezione brunschvicghiana della storia Castelli Gattinara individua l'intento strategico di dimostrare che la storia è «la manifestazione di un sistema unificante del pensiero»¹⁰⁶. Nonostante gli intenti di Brunschvicg ci troveremmo, quindi, secondo Castelli Gattinara, dinnanzi a una filosofia della storia lineare e progressiva e senza una discussione fondativa della conoscenza storica. Questo giudizio di Castelli è forte ma non nuovo; infatti, come abbiamo già visto, era stato già proposto anche se in termini diversi da C. Vinti. E tuttavia Castelli Gattinara coglie in parte nel segno quando afferma che la storia in Brunschvicg è «un'*ancilla philosophiae* il cui statuto resta nell'ombra di fronte alle più nobili esigenze della ragione»¹⁰⁷.

¹⁰⁴ Questa derivazione è riconosciuta anche da Gaspare Polizzi, *Forme di sapere e ipotesi di traduzione. Materiali per una storia dell'epistemologia francese*, Milano, Angeli, 1984, p. 160, n. 35. Polizzi in questo saggio dedica poche note a Brunschvicg quasi tutte orientate all'approfondimento del rapporto con Bachelard.

¹⁰⁵ E. Castelli Gattinara, *op. cit.*, p. 15.

¹⁰⁶ *Ivi*, pp. 94-95.

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 95. Poco prima l'autore scrive: «Il ricorso alla storia, che rappresenta la chiave di volta per comprendere le ragioni dell'innovazione epistemologica

Ma il fatto che resti nell'ombra non significa che è assente; in questa zona d'ombra bisogna indagare senza pregiudizi e senza estrapolazioni arbitrarie, ponendo domande che vogliono essere un invito a studiare Brunschvicg non per *scoprire* cosa ha detto veramente né per sapere quale posto occupa nello sviluppo filosofico dell'*universale*, nella conquista della verità, ma per comprendere le domande storico-culturali e le risposte che sono di Brunschvicg e del suo tempo (in Francia e in Europa) in una prospettiva interpretativa rinnovata¹⁰⁸.

brunschvicghiana – il suo razionalismo aperto, costruttivo e sperimentale – e la storia stessa che rappresenta l'istanza che permette al razionalismo di aprirsi dinamicamente nel suo rapporto con l'esperienza, permettendogli di risolvere positivamente ogni crisi, restano impliciti e inindagati», *ivi*, p. 86.

¹⁰⁸ Ho tentato un primo approfondimento della concezione della storia e del suo ruolo nel prodursi della conoscenza nell'idealismo critico di Brunschvicg nel saggio *Razionalismo e storia in Léon Brunschvicg*, in F. Coniglione e R. Longo (a cura di), *La filosofia generosa. Studi in onore di Anna Escher Di Stefano*, Acireale-Roma, Bonanno Editore, 2006, pp. 103-118.

ALBERTO GIOVANNI BIUSO

MENTE E TEMPORALITÀ

Filosofia della mente e filosofia sono due modi diversi di dire l'identico. L'esigenza di autocomprenderci è elemento essenziale della nostra specie e la *mente* è anche lo strumento primario della cognizione del mondo e di noi stessi. Tramite la mente realizziamo ogni indagine, conosciamo la logica e gli affetti, sperimentiamo emotività e razionalità. Ma la mente che cos'è? Di più: la mente è forse *qualcosa* o il suo essere consiste nelle sue *funzioni*, nelle operazioni, nelle procedure, nella manipolazione di simboli, nell'unificazione dei dati sensibili? E la mente non è forse anche il corpo, la struttura che sente, percepisce, apprende con ogni parte di sé e non soltanto con i tradizionali "cinque sensi"?

È utile, prima di tutto, chiarire i termini originari – e cioè greci – della questione: «La parola 'mente' proviene dal latino classico *mens* come sinonimo dell'anima razionale di Aristotele. *Anima*, a sua volta, è traduzione latina del greco *psyché*. 'Mente' inoltre è termine strettamente legato a 'spirito', che proviene dal latino classico *spiritus*, a sua volta traduzione nel linguaggio filosofico del greco *pnèuma*. La mente rinvia perciò all'anima e allo spirito: alla *psyché* e allo *pnèuma*»¹. Rispetto al dualismo platonico, per Aristotele un problema mente-corpo neppure si dà, poiché l'anima non è altro che la forma del mio corpo come il tavolo è la forma del legno che lo compone. È Plotino, e sulla sua scorta Agostino, a individuare una dimensione della mente che era rimasta implicita persino in Platone e che sino a oggi è permasa un vero enigma/scandalo/tema-chiave della filosofia: la *coscienza*, la dimensione interiore sulla quale si eleva la ricca costruzione della conoscenza umana, lo spazio irriducibile a ogni indagine mec-

¹ S. Nannini, *L'anima e il corpo. Un'introduzione storica alla filosofia della mente*, Laterza, Roma-Bari 2002, pag. 3.

canica, il *ghost in the machine* sul quale ironizza Ryle. Proseguendo sulla strada aperta da Plotino e da Agostino, Descartes identifica del tutto la mente con la coscienza e – in questo modo – inaugura la vera e propria filosofia della mente e il suo problema di fondo: quale rapporto intercorre fra il cervello / sostanza estesa e la mente / sostanza pensante? Uno dei maggiori alleati di Descartes contro il materialismo della identità mente/cervello è Franz Brentano, il quale individua nel mentale una caratteristica della quale ogni ente o evento puramente fisico è del tutto privo: la capacità di rivolgersi a qualcosa d'altro da sé con uno sguardo intenzionale, dove l'intenzionalità non è finalistica (e quindi esteriore) ma intrinseca all'atto stesso di conoscenza, al noema, come direzione che dà senso allo sguardo, alla coscienza che è sempre *coscienza di qualcosa*.

Allontanandosi dalla gerarchia dei livelli epistemici di Platone, Aristotele aveva definito la mente più come una capacità che come un'entità: «la *psyché* [mente-anima] è la forma del corpo naturale che ha la vita in potenza», (*De anima*, II, 1, 412a), una risposta che ha ancora un grande peso nell'approccio al problema ma che Descartes rifiuta individuando nella coscienza la caratteristica prima del mentale e facendo della mente una *res*, un'entità dall'esistenza autonoma e separata dal mondo fisico.

Nel confronto serrato col pensiero platonico-aristotelico, gli Scolastici avevano denominato *mens* la componente razionale dell'anima, le sue funzioni esclusive quali *intellectus* e *ratio*. Nel *Convivio* Dante dopo aver ricordato la distinzione aristotelica delle tre «potenze» dell'anima, «cioè vivere, sentire e ragionare» affermava che l'anima umana coglie il suo culmine solo in quella parte – o funzione – «nobilitata e dinudata da materia», in quella «ragione» la quale «participa de la divina natura a guisa di sempiterna intelligenza»², tanto che colui il quale «da la ragione si parte, e usa pur la parte sensitiva, non vive uomo, ma vive bestia»³. Le Scuole medioevali, quindi, traducevano con *mens* ciò che Platone aveva chiamato *diánoia* ma senza più limitarlo al terzo grado della cognizione, il livello analitico-matematico inferiore al quarto, il *noûs*, bensì comprendendo in esso tutti e due i gradi supremi della conoscenza.

La mente cartesiana sembra non staccarsi poi molto dalle defini-

² Dante Alighieri, *Convivio*, III, 2, 14-19; ed. a cura di F. Chiappelli ed E. Fenzi, in «Opere minori», vol. II, Utet, Torino 1986, pagg. 159-160.

³ Ivi, II, 7, 4; pag. 123.

zioni scolastiche se si aggiunge anche il rifiuto da parte dei seguaci di Descartes di accettare la tesi spinoziana di una trascendenza della sostanza rispetto ai suoi attributi. Poiret e Geulincx affermano con chiarezza che il corpo non *ha* estensione e la mente non *ha* pensiero ma il corpo è estensione e la mente è pensiero. Il problema fondamentale diventa quindi la sostanzializzazione della mente rispetto alle sue caratteristiche, funzioni, operazioni. Nel cartesianesimo, la distinzione della mente dal corpo è *reale* e non funzionale. Ciò vuol dire che fra le due vige un rapporto di totale indipendenza ontologica, nel preciso senso che l'una non ha bisogno dell'altra per esistere. Nel suo complesso e articolato divenire, la concezione cartesiana rifiuta ogni forma di operazionalismo e funzionalismo ed elabora, invece, una concezione attualistica della mente, per la quale «questa proposizione: *io sono, io esisto*, è necessariamente vera, ogni volta che la pronuncio o la concepisco nel mio spirito» e quindi, «se cessassi completamente di pensare, potrebbe anche accadere che io cessassi di essere o di esistere»⁴.

Molte correnti della neuropsicologia contemporanea identificano proprio nel cartesianesimo «l'errore» di fondo della filosofia della mente. Per Damasio, ad esempio, in realtà, è l'intero organismo che pensa. La mente dipende dalle interazioni fra il cervello e il corpo e quindi è dall'intero organismo che scaturisce e non solo da un suo specifico organo. La mente, in altri termini, è pienamente e integralmente *embodied*, incorporata e non costituisce solo una funzione del cervello. Damasio sembra così dar ragione alle intuizioni di Merleau-Ponty sulla centralità del corpo-proprio dal quale scaturisce la coscienza. La mente è inseparabile non solo dal cervello, non solo dal corpo ma anche dal più ampio contesto ambientale nel quale essa vive e opera, plasmandolo e facendosene plasmare. È una prospettiva che lo stesso Damasio definisce «integrata», dove a interagire in modo continuo e profondo sono i neuroni (e le altre strutture cerebrali), l'intero organismo, l'ambiente fisico e sociale, tanto che «solo nel contesto dell'interagire di un organismo con l'ambiente si possono comprendere appieno i fenomeni mentali»⁵. Se così funziona la mente, se a costituirla in modo intrinseco sono il cervello, l'organismo, l'ambiente, a dover es-

⁴ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, VI, in «Opere filosofiche», a cura di B. Widmar, Utet, Torino 1981, pagg. 204 e 206.

⁵ A. Damasio, *L'errore di Cartesio* (*Descartes Error. Emotion, Reason and the Human Brain*, 1994), trad. di F. Mancuso, Adelphi, Milano 2001, pag. 24.

sere scartata non è solo la prospettiva comportamentistica ma anche quella funzionalistica che equipara la mente a un software che può girare su qualsiasi supporto fisico, anche molto diverso dal cervello umano. In questa ipotesi, Damasio vede la perennità dell'errore di Cartesio, la separazione ontologica fra corpo e mente.

La conseguenza forse più importante della critica al dualismo cartesiano (e post-cartesiano) è il superamento della differenza radicale fra ragione e sentimento, fra le emozioni e la razionalità. I sentimenti sono parte assolutamente – e cioè *neurologicamente* – integrante della ragione. I livelli fisiologici di base, quelli apparentemente più modesti, del nostro organismo avrebbero una parte decisiva nella elaborazione delle *decisioni* e quindi della razionalità in atto. Affinché la razionalità possa operare nel concreto del quotidiano, è probabile che sia necessario il sostrato delle pulsioni biologiche, dei *sentimenti* interiori, delle *emozioni* corporee che tali sentimenti esprimono all'esterno. Anche quando compie le sue operazioni più formali, alte, specifiche, la ragione – insomma – non è mai pura. Fra Descartes e le neuroscienze si dispiega pertanto la complessità, la ricchezza, il labirinto della filosofia della mente.

Già Thomas Hobbes oppone a Cartesio una prospettiva radicalmente materialistica per la quale il pensare è un calcolo che avviene nel cervello coinvolgendo alcune delle sue parti in un movimento meccanico. John Locke, da parte sua, sostiene che la mente non è una sostanza ma una facoltà, un processo conoscitivo. Altre risposte nell'alveo del cartesianesimo sono l'occasionalismo di Malebranche e il parallelismo psico-fisico (o armonia prestabilita) di Leibniz. Forme diverse di monismo sono quindi il materialismo hobbesiano, l'idealismo di Berkeley, il sostanzialismo di Spinoza. Il punto di svolta della gnoseologia in età moderna è poi, naturalmente, il trascendentalismo kantiano, che radicalizzando Descartes afferma l'esigenza di indagare non le cose ma il nostro modo di conoscerle in quanto questo è possibile a priori.

Fin qui le risposte sono di tipo metafisico e gnoseologico ma altre soluzioni vengono offerte dai logici, dai matematici, dagli psicologi. A cominciare da George Boole, il quale sostiene la natura algebrica delle leggi del pensiero. Con ancora maggior chiarezza, Gottlob Frege afferma che le leggi logiche riguardano i *contenuti* dei nostri atti di pensiero, che sono autonomi dalle *modalità* in cui si pensa. In questo modo Frege si allontana dalle dottrine psicologistiche e introduce una chiara distinzione tra il pensiero (*der Gedanke*), che è il contenuto oggettivo di un enunciato, e l'atto del pensare (*das Denken*) a esso

collegato, che è invece un processo psicologico. La mente, si potrebbe dire, ritorna a esser platonica, avendo la propria specifica dimensione in contenuti di verità autonomi dai singoli esseri pensanti. Nello stesso tempo, però, David Hilbert trasforma le verità matematiche in operazioni puramente formali su segni, sul singolo ente mentale – quindi- e non su entità collettive come le classi o gli insiemi.

È questo il principio base del cosiddetto formalismo, all'interno del quale si comprende meglio la svolta computazionale di Alan Turing, per il quale il pensare sarebbe un modo del computare e il nostro cervello sarebbe appunto una macchina di Turing, finora la meglio riuscita. Nello stesso momento, però, la psicologia comportamentista intende eliminare del tutto il mentale, riducendo la dimensione interiore, l'emotività, le credenze a pure fantasie e facendo dell'agire esteriore l'unico strumento di conoscenza dell'essere umano. Secondo Gilbert Ryle va definitivamente abbandonato "il mito del fantasma nella macchina", l'attore e lo spettatore del teatro cartesiano, l'io che sente, vuole, pensa. Si dipartono da qui due strade: il *riduzionismo* e l'*eliminativismo*. Le due soluzioni hanno una versione neurologica che identifica i processi mentali con quelli cerebrali o che afferma senz'altro la loro natura illusoria.

Il limite di fondo di posizioni come queste è stato ben individuato da John Searle e consiste nell'idea che l'esistenza sia un attributo descrivibile solo nei termini delle scienze dure: se il linguaggio di tali scienze non è in grado di descrivere qualcosa, ciò vuol dire che quel «qualcosa» non esiste. E però il contrasto fra la percezione ordinaria del sé – la *mente fenomenica* – e l'ontologia della scienza – la *mente cognitiva* – può condurre certo all'eliminazione della coscienza interiore quale oggetto sensato di indagine ma può anche avere come esito il rifiuto della pretesa che la fisica, la chimica e la biologia contemporanee siano in grado da sole di dare conto di *tutta* la realtà. Thomas Nagel suggerisce che la resistenza del soggetto alle indagini delle scienze dure può non essere affatto un indizio della sua «fragilità ontologica» ma piuttosto il segno dell'«opacità epistemologica» di alcuni enti e processi del tutto reali, una non trasparenza che la fenomenologia – invece – si è sforzata di trasformare nella comprensione precategoriale, antepredicativa, esistenziale del mondo e dell'io che in esso è immerso col proprio corpo almeno quanto con la razionalità formale; la mente è probabilmente costituita da entrambe queste dimensioni e facoltà.

La nuova scienza cognitiva si va costruendo come una *embodied cognitive science*, finalmente consapevole che nessuna comprensione

della mente umana è realmente possibile se questa viene separata dalla struttura generale del corpo, dello spazio, dei vissuti temporali, dell'essere nel mondo. Il cognitivismo, in ogni caso, somiglia molto più a un arcipelago che a un continente. Numerose, infatti, sono le scuole, le ipotesi di lavoro, le correnti interne che lo caratterizzano. Dentro tale arcipelago, alcuni dei territori più estesi e abitati sono costituiti dalle grandi partizioni della Intelligenza Artificiale «classica» – G.O.F.A.I. (*Good Old Fashioned Artificial Intelligence*) – e di quella «nuova» – N.F.A.I. (*New Fashioned Artificial Intelligence*), assai più attenta della prima agli aspetti non solo simbolico-computazionali della mente. Anche dal convergere della NFAI con le neuroscienze e con alcune delle proposte più solide della filosofia del Novecento, è nata appunto la nuova *embodied cognitive science*. Per comprendere la mente, insomma, non si può astrarre dal cervello, dal corpo, dal mondo. La mente ha la sua *Umwelt*, il proprio ambiente sul quale costruisce se stessa e verso il quale è volto ogni suo operare.

Alla interpretazione puramente simbolico-sintattica, l'ipotesi incarnata della mente sostituisce una nozione unificata di spazio fisico-informazionale nel quale mente, cervello e mondo sono parti di un'unica struttura. La mente non sarebbe quindi delimitata dai confini della pelle o della scatola cranica. Essa non solo sarebbe diffusa in tutto il corpo – come Damasio e ancor prima di lui Gehlen hanno ipotizzato⁶ – ma ciò che chiamiamo mente sarebbe in realtà l'insieme del cervello umano più l'ambiente col quale il cervello intrattiene continue relazioni di comprensione, adattamento, osmosi.

La mente non si limita tuttavia alla struttura biologica che è il cervello ma vive, opera, agisce nel più ampio contesto spazio-temporale, nelle relazioni con le altre menti, nella capacità ancora per molti versi enigmatica di trarre dalla materia il mondo complesso e totalmente umano dei significati. La mente è quindi intenzionalità/conscienza: direzione continua dell'io verso i vissuti interiori, le percezioni, il mondo; è la funzione del cervello-corpo consapevole di sé, della propria continuità e della differenze rispetto a ogni altra entità.

⁶ Nella sua opera principale Gehlen rileva che «con grande facilità si commette l'errore generale di localizzare l'intelligenza dell'uomo nella sua testa, trascurando la grande ragione del corpo, lasciato ai fisiologi e a altri specialisti» (*L'Uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, [*Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, 1978, I ed. 1940], trad. di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1990, pag. 397).

La mente è l'unione di corporeità, autocoscienza, memoria, temporalità rivolta alla comprensione dell'io nel mondo. La mente è tempo incarnato, situato, cosciente di sé, intenzionale e pervaso di significati. *La mente è l'autocoscienza del grumo di tempo fattosi corpo nell'umano*. La mente è dunque la consapevolezza che il corpo ha di essere immerso nel tempo.

Se questo è lo statuto del mentale, comprendere la mente è in gran parte decifrare il tempo. Un movimento teoretico, quest'ultimo, che già da solo implica e insieme produce il superamento di alcune delle dicotomie proprie della filosofia post-cartesiana e ancora tanto radicate quanto svianti dalla comprensione del mondo. Interno ed esterno, soggettività e oggettività, mente e natura sono parti di un tutto. La filosofia è alle sue origini il tentativo di comprendere questo tutto nella sua complessità ma anche nella sua radice fortemente unitaria.

Brentano (e prima di lui la Scolastica) indica con l'espressione *inesistenza intenzionale* il fatto che in ogni vissuto abita qualcosa di oggettuale e – viceversa – qualsiasi oggetto del mondo acquista significato in quanto una mente vi indirizza tutta la propria tensione conoscitiva, emotiva, pragmatica. Rappresentazione ed esistenza sono le due diverse facce di ogni ente e l'intenzionalità non è una qualche caratteristica che si aggiunga alla percezione ma coincide con il fatto stesso del percepire. Pensare il mondo, insomma, non significa possedere soggettivamente il reale ma immergere la mente dentro la realtà come sua parte. L'ente in se stesso e l'ente nel suo modo di essere-inteso costituiscono una sola realtà ontologica ed è anche per questo che la filosofia è «ontologia universale e fenomenologica», secondo una assai nota definizione data in *Sein und Zeit*⁷, le cui motivazioni sono esposte anche nei corsi preparatori al libro del 1927.

Se la questione dell'essere può, infatti, apparire come la più universale e vuota, essa si mostra in realtà come la più concreta, persino la più tangibile se «*la ricerca fenomenologica è interpretazione dell'ente in vista del suo essere*»⁸. Ontologia e fenomenologia di fatto coincidono; chiediamoci in che cosa consista lo sguardo fenomenologico e comprenderemo che esso tenta una descrizione analitica del fondamento stesso dell'intenzionalità, che è l'essere delle cose:

⁷ M. Heidegger, *Essere e tempo*, trad. di P. Chioldi, Longanesi, Milano 1975, § 7C, pag. 59.

⁸ Idem, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo* (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, [1925]. Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1975), trad. di R. Cristin e A. Marini, Il melangolo, Genova 1999, § 39, pag. 379.

φαίνόμενον è il participio di φαίνεσθαι; questo significato mediale vuol dire *mostrarsi*; φαίνόμενον è dunque *ciò che si mostra*. Il *medium* φαίνεσθαι è una formazione terminologica da φαίνω: portare qualcosa alla luce, rendere visibile in se stesso, porre in chiaro. Φαίνω ha la radice φα-φως, la luce, la chiarezza, ciò in cui qualcosa può essere manifesto, visibile in se stesso. Ricordiamoci dunque il significato del termine fenomeno: φαίνόμενον ciò che si mostra da sé. I φαίνόμενα formano la totalità di ciò che si mostra da sé, di ciò che i Greci identificavano semplicemente con l'espressione τὰ ὄντα, con l'espressione: l'ente⁹.

Ecco perché fenomenologia è lasciar vedere a partire da se stesso ciò che da se stesso si manifesta: l'essere delle cose. Prima delle parole vengono sempre i fenomeni e la filosofia è il lavoro della mente che scopre gli *oggetti*, gli *eventi*, i *processi* e cioè le tre modalità di base di ogni ontologia, di ogni realtà.

Gli enti e i soggetti che li indagano abitano e sono un flusso temporale. È il tempo il problema fondamentale non solo di ogni filosofia ma di ogni forma di conoscenza e di espressione: dalla letteratura alla fisica, dalla biologia all'astronomia. La diversa relazione col tempo contribuisce anche a distinguere e a definire le diverse forme dell'essere: l'insieme degli enti naturali e storici è pienamente temporale, le entità numeriche e geometriche appaiono extratemporali, i principi primi e le divinità possiedono uno statuto sovratemporale.

E l'essere umano? In quanto ente naturale, egli è immerso nella temporalità ma lo è in forme del tutto peculiari, le forme della possibilità, della finitudine, della cura. Quest'ultima è descritta con particolare efficacia in una delle favole di Igino, la n. 220, da Heidegger ripresa più volte nel tentativo di render conto di che cosa sia *die Sorge*.

*Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum
sustulitque cogitabunda atque coepit fingere.
dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit.
rogam eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat.
cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere,
Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse dictitat.
dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul
suumque nomen esse volt cui corpus praeberit suum.*

⁹ Ivi, § 9, pag. 102.

*sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat:
 “tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum,
 tuque tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito,
 Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit.
 sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est,
 homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo”.*

La sentenza emessa da Saturno è, in effetti, un piccolo trattato di antropologia. La Cura, la continua tensione dell'essere e del fare da cui siamo dominati, è uno dei modi peculiari dell'uomo il cui vivere è sempre un abitare lo spazio e il tempo, l'*hic et nunc*. Anche altri *esistenziali* sono di natura totalmente temporale: ogni singolo è un frammento immerso nella totalità del mondo, che lo trascende sia nello spazio che nel tempo; l'essere con gli altri è molto più che uno stare in compagnia o la semplice socialità ma costituisce la coappartenenza dell'io al noi anche attraverso il susseguirsi delle generazioni e della loro memoria filogenetica, ontogenetica, culturale. L'angoscia non ha nulla a che vedere con le diverse particolari paure ma è l'esistere come spaesati, dominati dalle memorie e senza mai sapersi accontentare del presente, con la prospettiva sempre incombente del dolore e dell'assenza. La nostra natura, consapevole della mortalità che ci costituisce, è intessuta di una inoltrepassabile finitudine e della difettività presente in ogni evento, progetto, sentimento, gaudio, tristezza.

E pertanto, «l'esserci, compreso nella sua estrema possibilità d'essere, è il tempo stesso, e non è nel tempo»¹⁰. Questo tempo, il tempo dell'esserci umano è assai diverso sia da quello oggettivo della natura e indagato dalla fisica (notte e giorno, stagioni e anni, rotazione e rivoluzione del pianeta, quarta dimensione della materia per la relatività einsteiniana) sia dalla percezione soggettiva della durata che declina il trascorrere degli attimi come pura percezione dell'attesa. Il tempo dell'esserci è temporalità, vale a dire struttura volta al futuro come pura possibilità che dà senso all'attimo ma che attende anche la propria fine – la morte – in quanto evento indeterminato e tuttavia certo, certo eppure indeterminato. La temporalità, in altri termini, è la possibilità sempre presente del morire. Quest'ultimo non è dunque un evento soltanto biologico ma è ciò che intessendo di sé fin dall'inizio

¹⁰ Idem, *Il concetto di tempo*, (*Der Begriff der Zeit. Vortrag vor der Marburger Theologenschaft* [Juli 1924], Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989), a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 1998, pag. 40.

la vita umana la rende intrinsecamente finita. Il senso del tempo è quindi per l'uomo la propria radicale finitudine. Il ritrarsi, impaurito o infastidito, dalla finitudine colloca gli uomini per lo più nella dimensione della chiacchiera quotidiana – del *si fa, si pensa, si dice* – senza che nessuno assuma davvero la propria condizione. Tale assunzione, quando avviene, è la filosofia.

Con Heidegger essa tenta di oltrepassare i dualismi metafisici di sensibilità e ragione, realtà e psiche, *res extensa* e *res cogitans*, soggetto e oggetto per cogliere invece l'unitarietà del fenomeno umano nel mondo. La filosofia diventa ermeneutica della fatticità, non in quanto semplice lettura di testi e interpretazione della cultura ma come immersione dell'umana esperienza nel tempo che essa stessa appronta per sé. La *cura* è proprio questo tendere costante al mondo mentre si è parte costitutiva di esso. Non la semplice *intenzionalità* gnoseologica ma quell'essere protesi verso qualcosa che attimo dopo attimo forma le vite umane.

L'essere umano è quindi costituito da possibilità sempre aperte verso il futuro. È questa apertura alle «nuove aurore che ancora devono risplendere» -secondo la formula dei *Rigveda*- che ci costituisce come enti intrisi di mondo e quindi di tempo:

L'essere, nel quale l'esser-ci può essere autenticamente la sua totalità in quanto essere-avanti-a sé, è il *tempo*. Non: il tempo è, ma: l'esser-ci temporalizza in quanto tempo il suo essere. Il tempo non è cosa che compare in una qualunque parte dall'esterno come cornice degli avvenimenti del mondo; né è qualcosa che ronzia da qualche parte all'interno della coscienza, ma è ciò che rende possibile l'essere avanti a sé nell'essere già presso di sé, cioè ciò che rende possibile l'essere della cura¹¹.

E pertanto l'esserci umano pulsa i propri giorni in un duplice movimento. Da un lato è possibilità sempre incombente del non essere più, dall'altro l'uomo «ha di per sé in base alla sua propria natura, in ciò che esso è, una luce; è in se stesso determinato da una luce»¹² e parte essenziale di tale luce – sua natura, suo enigma – è proprio il tempo che ci scorre fra le mani, nella profonda corporeità che ci costituisce, nella temporalità che non ci limitiamo ad avere ma che – profondamente – *siamo*.

¹¹ Idem, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, cit., § 36, pag. 397.

¹² Ivi, § 31, pag. 369.

Il Tempo – il suo statuto, le sue strutture, la sua proteiforme complessità – è quindi uno dei problemi nei quali si fa più evidente la necessità di uno sguardo filosofico che sia in grado di raccogliere la specificità dei diversi approcci delle scienze fisiche e antropologiche per dare loro un significato unitario, per saggiare una risposta che abbia la modestia del tentativo e il coraggio della totalità. Se con il termine «metafisica» si intende nulla di più e nulla di meno che questo tentativo, lo sguardo metafisico sul Tempo è quello che meglio può disvelarci qualcosa di esso¹³.

Anche perché l'intera tradizione europea – sia scientifica che filosofica – ha pensato il tempo a partire dalla formula aristotelica che lo definisce come il divenire stesso, allorché viene numerato secondo il prima e il poi: ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερόν καὶ ὕστερόν (Aristotele, *Physica*, IV, 219 b). In questa caratterizzazione c'è già tutta la difficoltà della questione. Il tempo, infatti, è riconosciuto nella sua autonomia ontologica – il divenire stesso, il cambiamento, la dinamica della natura, l'intreccio oggettivo delle cause e dei principi – e tuttavia esso viene anche fatto dipendere da un numerante che nella propria mente lo declini secondo un ritmo matematico che non può che essere del tutto interiore. Infatti, poco oltre, (IV, 223 a) Aristotele afferma che senza la mente non vi sarebbe tempo alcuno, e però questo non esclude la sostanzialità del tempo in quanto legato al movimento¹⁴. Al di là delle questioni filologiche e delle difficoltà ermeneutiche di questo celebre passo, il problema è chiaro: l'enigma del tempo sta anche nel fatto che in esso – qualunque cosa sia – si intersecano il mondo e l'io, l'essere e l'uomo, la mente e la natura. Coniugando la definizione aristotelica con quella platonica – certamente diversa – che nel tempo vede l'«immagine mobile dell'eternità» (*Timeo*, 37d), la *storia del tempo* elaborata dalla filosofia greca si presenta estremamente ricca, differenziata e tuttavia assai coerente: un inizio fulminante che precede qualunque distinzione fra ontologia, antropologia, etica poiché «... da dove gli esseri hanno origine, ivi hanno anche la

¹³ Giustamente Borges afferma che «il problema del tempo è il problema centrale della metafisica» (J.L. Borges, *Altre inquisizioni*, in *Tutte le opere*, a cura di D. Pozzio, Mondadori, Milano 1991, vol. I, pag. 929).

¹⁴ Nel suo *Commentaria in octo libros Physicorum Aristotelis*, Tommaso ribadisce che «Si ergo non est anima intellectiva, non est numerus. Tempus autem est numerus, ut dictum est. Si ergo non est anima intellectiva, non est tempus» (IV, 14, lect. 23, n.5).

distruzione in modo necessario: le cose che sono, infatti, subiscono l'una dall'altra punizione e vendetta per la loro ingiustizia secondo il decreto del Tempo» (Anassimandro, DK, B1); l'intuizione parmenidea che l'eternità non indichi tanto un permanere senza fine di qualcosa ma il suo essere fuori dal ritmo temporale; la contrapposizione ma anche lo stretto collegamento operato da Platone fra il tempo-Χρόνος, struttura che sostituisce gli enti con altri enti in un processo senza fine, e il tempo-Αἰών, struttura immobile, perfetta, archetipica; l'intuizione aristotelica che lega il tempo interiore al movimento universale delle cose; la duplicità del tempo gnostico – che affonda anche in quella del tempo orfico e misterico – oscillante fra la caduta nella gabbia del divenire e del suo limite distruttivo e la necessaria strada che il tempo rappresenta nel cammino che l'interiorità illuminata tenta verso il proprio riscatto che altro non è se non un *ritorno* alle ragioni ultime della propria esistenza, libera dal tempo perché in realtà lo precede.

A partire da queste fondazioni metafisiche, si comprendono e si spiegano meglio le risposte che la filosofia moderna ha dato alla domanda sulla temporalità. A volte il riferimento è esplicito come nel caso della fisica galileiana la quale, pur contrapponendosi alla metafisica aristotelica e alle sue ricadute dualistiche sul cosmo, condivide in ogni caso il legame essenziale istituito da Aristotele fra tempo e movimento. Una svolta rigorosa e decisiva è rappresentata dall'argomentazione kantiana che sposta il *luogo* del tempo – e dello spazio – da una esteriorità naturalistica alla dimensione trascendentale per la quale il tempo altro non è se non il modo in cui la mente umana dà un ordine al flusso costante di sensazioni che provengono dalla materia. La novità, è chiaro, consiste nel legame strettissimo e necessario che quindi esiste fra la mente che conosce e il mondo fisico ma anche umano, etico, estetico che essa conosce. Forse solo con Kant si può dire davvero che «la mente è, in qualche modo, tutto» (Aristotele, *De anima*, III, 431b).

A partire da Kant, il tempo-durata di Bergson e il tempo-intenzionalità di Husserl contribuiscono – anche, certamente, per opposizione – alla svolta heideggeriana che (come abbiamo visto) piega le accurate analisi fenomenologiche della temporalità verso esiti ontologici. Se Hegel aveva scritto che «*die Zeit ist der Begriff selbst, der da ist*»¹⁵, Heidegger sostituisce al «Concetto» il *Dasein*, l'essere uma-

¹⁵ G.W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito* (*Phänomenologie des Geistes*, 1807)- trad. di E. de Negri, La Nuova Italia, Firenze 1985, vol. II, pag. 298

no nella sua interezza, e scrive che «l'esserci, compreso nella sua estrema possibilità d'essere, è *il tempo stesso*, e non è *nel tempo*»¹⁶.

Dire *uomo* e dire *tempo* è, quindi, pronunciare l'identico. Se la coscienza è rivolta al mondo in una serie innumerevole di atti intenzionali di *comprensione*, di *interpretazione*, di *azione*, essa non può in ogni caso trascendere se stessa e la propria finitudine. Tale finitudine è ciò che chiamiamo *tempo* e la domanda metafisica sull'essere piuttosto che il nulla diventa la domanda sul tempo piuttosto che il nulla. Il tempo-mente e il tempo-movimento del cosmo di Aristotele si coniugano per il fatto che il mondo non è nel tempo, ma è il continuo generarsi di esso. Se gli enti, viventi e non, *hanno* tempo è perché il mondo da cui germinano è tempo. Anche per questo gli enti non sono l'essere: è nel tempo che diventa comprensibile e logicamente conseguente quella che Heidegger chiama la *differenza ontologica* fra l'essere e gli enti. Ed è qui che diventa complesso, e a volte anche contraddittorio, lo statuto del *Dasein* che sembra avere tempo e insieme essere tempo. Questa identità diventa più chiara se comprendiamo che il tempo che l'essere umano ha e insieme è possiede anche un altro nome: è la *memoria*. Se il tempo è la costituzione intima e ultima del soggetto umano, questo significa concretamente che la struttura di tale soggetto è caratterizzata: 1) dal movimento; 2) da un orizzonte di attesa; 3) dalla finitudine; 4) dalla memoria.

La memoria è memoria del passato, memoria del presente, memoria del futuro (è la memoria, quindi, il vero tema delle analisi agostiniane del tempo) e per questa sua capacità di costruire, scandire e unificare la temporalità della coscienza, la memoria diventa il luogo dell'identità del soggetto che, senza di essa, sarebbe –letteralmente–perduto. Delle tante e legittime definizioni che si possono dare dell'essere umano, una delle più caratterizzanti è dunque «l'animale che ricorda». La memoria si stratifica nel corpo, nelle sue sensazioni, umiliazioni, difficoltà, piaceri, estasi. La memoria intesse la mente sino a costituirla come forza, identità, facoltà di azione, presa sul mondo e dominio della sua complessità. Anche e proprio perché la mente è memoria, capire la mente diventa davvero possibile solo se si comprende il suo legame strettissimo con il tempo. In tal modo l'interrogativo su *cosa* sia il tempo si trasforma in quello su *chi* sia il tempo. E da qui dovrebbe prendere avvio una filosofia della mente di impianto fenomenologico che sia anche una filosofia del tempo.

¹⁶ M. Heidegger, *Il concetto di tempo*, cit., pag. 40.

LUIGI BLASUCCI

INTRODUZIONE E NOTE
A LA VITA SOLITARIA DI LEOPARDI¹

Ultimo degli “idilli” nella successione documentata dagli autografi (An, P, Av) e nelle prime stampe (Nr, B26), conserverà la medesima collocazione anche dopo l’abolizione delle etichette di “genere” operata in F, dove precederà a sua volta la canzone *Alla sua donna* (e in

¹ Per il testo dei *Canti*, le correzioni, le varianti e le note autografe, seguo l’edizione critica a cura di E. Peruzzi (G. Leopardi, *Canti*, vol. I, Rizzoli, Milano 1998); per la citazione delle altre opere rinvio, per pura comodità di consultazione, al volume unico: G. L., *Tutte le poesie e tutte le prose*, a cura di L. Felici e E. Trevi, Newton Compton, terza ediz., Roma 2005 (indicato con la sigla *TPP*). Le citazioni delle opere in versi sono date seguendo i riferimenti metrici; quelle delle prose, secondo la numerazione delle pagine nella suddetta edizione. Le citazioni dello *Zibaldone*, tratte dall’edizione critica a cura di G. Pacella (G. L., *Zibaldone di pensieri*, Garzanti, Milano 1991, voll. 3), seguono la numerazione dell’autografo.

I testimoni del componimento sono indicati, seguendo Peruzzi, con le seguenti sigle: An = autografo con note marginali, conservato nella Biblioteca Nazionale di Napoli; P = copia di mano della sorella Paolina, conservata nella Biblioteca Leopardi in Recanati; Av = autografo conservato nel comune di Visso (Macerata); Nr = “Il Nuovo Ricoglitore”, II, 1, Gennaio 1826; B26 = *Versi* del conte Giacomo Leopardi, Stamperia delle Muse, Bologna 1826; F = *Canti* del conte Giacomo Leopardi, Guglielmo Piatti, Firenze 1831; N = *Canti* di Giacomo Leopardi, Saverio Starita, Napoli 1835.

I commenti sono citati nelle seguenti forme abbreviate: Straccali = G. Leopardi, I *Canti*, a cura di A. Straccali, 3^a ediz. corretta e accresciuta da O. Antognoni, Sansoni, Firenze 1910; Antognoni = vd. testo precedente; Levi = G. Leopardi, *Canti*, introduzione e commento a cura di G. A. Levi, La Nuova Italia, Firenze 1928; Flora = G. Leopardi, *Canti*, a cura di F. Flora, Mondadori, Milano 1937; Bacchelli = R. Bacchelli, *Leopardi e Manzoni. Commenti letterari*, Mondadori, Milano 1960; Fubini-Bigi = G. Leopardi, *Canti*, con commento di M. Fubini, edizione rifatta con la collaborazione di E. Bigi, Loescher, Torino 1971; Corti = M. Corti, *Tutti gli scritti inediti, rari e editi 1809-1810 di Giacomo Leopardi*, Bompiani, Milano 1972; Bandini = G. Leopardi, *Canti*, introduzione, commenti e

N, definitivamente, il *Consalvo*). La composizione è da assegnarsi al 1821; probabilmente, secondo il Levi, all'agosto, per la consonanza con *Zib.* 1549-51 (vd. qui avanti), datato al 23 di quel mese (Levi 1909, 250). Ma la successione temporale può non essere stata immediata (Fubini-Bigi, più cautamente, parlano di estate-autunno), e quindi non stringente l'indicazione del luogo di composizione, "un villino a S. Leopardi, poco discosto da Recanati, dove la famiglia Leopardi soleva trasferirsi in estate" (Levi 1928, 139): il quale resta comunque il referente biografico dell'arcadica "capanna mia" (v. 6), in cui è situata l'azione del risveglio.

Metro. È il più lungo degli "idilli" (107 vv.) e anche l'unico che presenti una divisione in parti: quattro lasse (o "periodi ritmici": Contini

note di F. Bandini, Garzanti, Milano 1975; G. De Robertis = G. Leopardi, *Canti*, a cura di G. e D. De Robertis, Mondadori, Milano 1978; D. De Robertis = vd. voce precedente; Contini = G. Contini, *Letteratura italiana del Risorgimento*, tomo I, Sansoni, Firenze 1986; Dotti = G. Leopardi, *Canti*, cura di U. Dotti, Feltrinelli, Milano 1993; Muñiz = Leopardi, *Cantos*, edición bilingüe de M. de las Nieves Muñiz Muñiz, Cátedra, Madrid 1998; Gavazzeni-Lombardi = G. Leopardi, *Canti*, introduzione di F. Gavazzeni, note di F. Gavazzeni e M. M. Lombardi, Rizzoli, Milano 1998. Salvo specificazioni di pagine, i rinvii si riferiscono alle note *ad locos*.

Studi critici citati:

- F. De Sanctis, *La letteratura italiana nel secolo XIX*, vol. III: *Giacomo Leopardi*, a cura di W. Binni, Laterza, Bari 1953 (il cap. «Gl'idillii»).
- G. A. Levi, *Note di cronologia leopardiana*, in "Giornale storico della letteratura italiana", LIII (1909), pp. 250-5.
- A. Tilgher, *Esperienze numinose*, in Id., *La filosofia di Leopardi*, Religio, Roma 1940, pp. 149-62.
- E. Peruzzi, *Saggio di lettura leopardiana*, in "Vox Romanica", XV (1956), pp. 95-163.
- A. La Penna, *Leopardi fra Virgilio e Orazio*, in Id., *Tersite censurato e altri studi di letteratura fra antico e moderno*, Nistri-Lischi, Pisa 1991, pp. 249-320.
- G. Contini, *Memoria di Angelo Monteverdi*, in Id., *Altri esercizi*, Einaudi, Torino 1972, pp. 369-86.
- A. Di Benedetto, "La vita solitaria" o le condizioni della reintegrazione, in Id., *Tra Sette e Ottocento. Poesia, letteratura e politica*, Edizioni dell'Orso, Torino 1991, pp. 99-114.
- P. V. Mengaldo, *Tecnica e altro di un idillio: "La vita solitaria"*, in Id., *Sonavan le quiete stanze. Sullo stile dei "Canti" di Leopardi*, il Mulino, Bologna 2006, pp. 147-67.
- L. Blasucci, *Le modalità della 'voce' negli idilli leopardiani*, in AA.VV., *La dimensione teatrale in Giacomo Leopardi*, Olschki, Firenze 2008, pp. 3-17.

1986, 307) di endecasillabi, con lunghezza variabile (rispettivamente di vv. 22, 16, 31, 38): ricalco discreto di una ripartizione tradizionale (“capitoli” separati, talvolta polimetri), propria di un certo filone settecentesco di componimenti ispirati alle divisioni delle parti del giorno (vd. *infra*). Sottolineata da Contini la funzione strutturante della tonica à, ricorrente nei finali dei versi incipitari, a partire dai quattro d’apertura (*àle, stànza, s’affàccia, nàsce*), con frequenti apparizioni anche nel resto del componimento, ma non nei versi finali di lassa (*fèrro, confònda, mìo*), salvo l’ultimo (*m’avànza*) che chiuderebbe il circolo. Alta, rispetto alla stessa media leopardiana, la percentuale di parole polisillabiche (per limitarci alla prima lassa: *mattutina, gallinella, abitator, dolcemente, nugoletti, benedico, cittadine, doloroso, felicità, infelici*), “strettamente legate al gusto per l’endecasillabo arioso e leggero” (Mengaldo 76). Il rapporto metro-sintassi è meno sfasato che negli altri “idilli”: almeno 33 versi sono semanticamente compiuti (la dose è notevolmente più alta nella seconda lassa, per ciò che si dirà); parallelamente, le strutture sintattiche tendono ad ampliarsi (si osservino i lunghi periodi dei vv. 1-14, 56-69, 75-85), grazie anche alla presenza di sequenze coordinative: ciò che segna un netto discrimine rispetto all’ardua ipotassi delle coeve canzoni.

Il componimento sembra proporre, sin dal titolo, una situazione idillica per antonomasia. “De’ cinque idillii questo ritiene più dell’idillio nel suo senso volgare”, sentenziava il De Sanctis, non senza prima aver suggerito, correggendo in parte quella negativa conclusione, una più specifica linea di individuazione all’interno del topos: “La solitudine è un tema vecchio d’idillio, espresso per lo più in generalità vaghe e insipide, e che qui acquista un nuovo senso, perché calato in tutti gli accidenti della persona. Non è la vita solitaria, ma è la vita solitaria di Leopardi” (De Sanctis 107). È su questa traccia che si muoveranno le interpretazioni successive, attente alla declinazione leopardiana del tema “solitudine” e “vita solitaria”, così come emerge dai vari quadri della lirica e com’è chiarito in alcune riflessioni dello *Zibaldone*: particolarmente in quella del 20 febbraio 1821, dove si osserva che “l’uomo disingannato, stanco, esperto, esaurito di tutti i desiderii, nella solitudine appoco appoco si rifà, ricupera se stesso, riipiglia quasi carne e lena, e più o meno vivamente, a ogni modo risorge”; e ciò “per la dimenticanza del vero, per il diverso e più vago aspetto che prendono per lui quelle cose già sperimentate e vedute, ma che ora essendo lontane dai sensi e dall’intelletto, tornano a passare per la immaginazione sua, e quindi ad abbellirsi” (p. 681); e soprattutto nell’altra del 23 ago-

sto, dove si nota che “nella solitudine, in mezzo alle delizie della campagna, l’uomo stanco del mondo, dopo un certo tempo, può tornare in relazione con loro [*scil.*, con la natura e le cose inanimate] [...]; può tornare in qualche modo fanciullo e rientrare in amicizia con esseri che non l’hanno offeso, che non hanno altra colpa se non di essere stati esaminati e sviscerati troppo minutamente, e che anche secondo la scienza hanno pur delle intenzioni e de’ fini benefici verso di lui. Ecco un certo risorgimento dell’immaginazione...” (pp. 1550-1).

In questo “risorgimento” a contatto con la vita della natura si precisa appunto il motivo della *Vita solitaria*, e dunque la sua possibilità di ascrizione alla “situazioni, affezioni, avventure storiche del mio animo”, secondo la più volte ricordata autodefinizione dell’idillio leopardiano (TPP 1113). Senonché, ed è questo il tratto differenziale più rilevante rispetto ai precedenti idilli, qui le “avventure storiche” tendono a moltiplicarsi: il tema “vita solitaria” si rifrange in una serie di situazioni successive. Innanzitutto per ciò che riguarda il soggetto poetico, ritratto ora nelle azioni del risveglio e della levata, ora immobilmente assiso su un rialzo di terreno, ora vagante per boschi e rive; poi per ciò che concerne le circostanze temporali e ambientali: rispetto alla rigorosa unità di tempo e di luogo dell’*Infinito*, di *Alla luna*, della *Sera*, del *Sogno* (ma anche del frammento *Odi, Melisso*, se consideriamo il gruppo originario degli idilli), *La vita solitaria* è infatti caratterizzata da un’evocazione multipla di ore e di scenari: il mattino dentro o accanto alla “capanna” nella prima lassa, il meriggio in riva a un lago nella seconda, una notte di luna entro un paesaggio più generico e vario (“piagge”, “boschi”, “verdi rive”) nella quarta. L’assenza, in questa rassegna, della terza lassa, ne denuncia il carattere relativamente eccentrico; in essa il rapporto descrizione-riflessione si capovolge: gli elementi evocativi si ritraggono nella parte finale, senza innestarsi nella successione temporale delle altre lasse, ma fornendo una successione riepilogativa di quei tempi: aurora, mezzodì, notte (quest’ultima, naturalmente, come anticipazione della quarta lassa), “in una sorta di *mise en abime* del tutto” (Mengaldo 79). Tale anomalia di disegno rende meno perentorio il richiamo alla ricordata tradizione di componimenti modellati su una divisione in parti della giornata, dal *Giorno* pariniano (Antognoni) alle *Quattro parti del giorno* di Ippolito Pindemonte (Fubini-Bigi), riecheggianti a loro volta, e non solo nel titolo, *Les quatre parties du jour* del cardinale de Bemis (Di Benedetto 261; lo stesso Leopardi ‘puerile’ s’era del resto cimentato in qualcosa di simile nelle *Cinque camzonette sopra la campagna*.

Ma più che il diverso grado di adesione a un disegno architettonico,

ciò che distingue *La vita solitaria* da siffatti modelli tardosettecenteschi, dominati per lo più da intenti edonistico-descrittivi (con l'aggiunta eventuale di inserti moraleggianti, sulle affinità del giorno con la vita umana: Pindemonte), è la presenza dell' 'ottica idillica' leopardiana, una sorta di fenomenologia dell' "illusione", verificata nella variazione delle ore e dei siti. Non stupisce in questo senso che parecchi dei quadri offerti nel corso della lirica abbiano i loro 'cartoni' in appunti e abbozzi anteriori: dalla "mattutina pioggia" dell'inizio, già segnata da L. tra i vari *Argomenti di idilli*, al quadretto delle lepri danzanti nel chiarore lunare, proposto in un abbozzo del dramma pastorale *Erminia*, sino alla finale immagine della luna veleggiante nel cielo, anticipata da un altro passo del detto abbozzo, oltre che da una notazione zibaldonesca (per tutti questi riferimenti si vedano le singole note). Un particolare rilievo all'interno di queste immagini hanno quelle che si riferiscono alla tematica dell'infinito-indefinito, soprattutto nelle sue specificazioni acustiche, come l'evocazione notturna del canto della fanciulla nella terza lassa (una specie di situazione inversa rispetto al canto dell'artigiano nella *Sera del dì di festa*, per l'inversione delle posizioni tra cantante e ascoltante), ispirata all'episodio virgiliano del canto di Circe udito di notte dai naviganti Troiani, citato nella famosa pagina zibaldonesca sui suoni, probabilmente coeva della lirica (16 ottobre 1821). Ma il *clou* poetico di questa serie è costituito dalla rappresentazione dell'altissima quiete meridiana nella seconda lassa, vero idillio nell'idillio (l'estensione, 16 versi, è presso a poco quella dell'*Infinito*, 15 versi; uguale a quella di *Alla luna* nella redazione definitiva), nel quale sembrano realizzarsi le potenzialità 'infinite' della lontana pagina sul meriggio nel *Saggio sopra gli errori popolari degli antichi*, particolarmente della sequenza acustica su cicale, api e zanzare (ma nella lirica, più vagamente, farfalle), genialmente riproposta in serie anaforica all'insegna del *non*, in vista di quel finale dissolvimento dell'io nel silenzio della natura: una situazione che è apparsa a taluno fornita dei connotati del "numinoso" (Tilgher), così simile in apparenza e pur tanto diversa dal naufragio dell'*Infinito* (somiglianza e diversità segnate, rispettivamente, dalla ripresa di parole e sintagmi del primo testo, e dal loro impiego entro un contesto metrico-sintattico più concluso e pacificato, quasi privo di inarcature).

L'altezza poetica della seconda lassa (la meno investita da correzioni nelle stampe), interamente dedicata all'evocazione di un'ora e di un luogo, ha costituito per molti lettori un termine di confronto svalutativo nei riguardi del resto della lirica, costruito per lo più secondo moduli seriali, introdotti da tipici stilemi come *se talvolta...*,

... o..., *qualor*..., nei quali le singole “situazioni e affezioni” tendono a porsi in sequenze esemplificative, con conseguente subordinazione dell’elemento evocativo al discorsivo. Ma è, a ben guardare, la modalità costruttiva dell’intero componimento, se è vero che nella descrizione del mattino l’idea di serie è suggerita dall’iniziale *allor che*, e che la stessa evocazione del meriggio si instaura a partire da un *Talor*. È una modalità che introduce nella dimensione dell’“idillio” qualcosa dell’andamento del “sermone”: ma che è comunque da accettare come una deliberata scelta di ‘genere’, con tutto ciò che essa comporta nel senso di un’amplificazione delle strutture sintattiche e di un allargamento del ventaglio linguistico (diviso tra riprese idilliche e nuove aperture lessicali: Mengaldo 110); salva la risoluzione di quelle componenti nell’assolutezza di alcuni esiti evocativi: l’intera seconda lassa, i vv. 56-67 della terza, i vv. 92-5 e 100-2 della quarta (laddove descrittivo e aggiuntivo, più che evocativo, risulta il quadro mattutino dell’esordio: Fubini-Bigi 23, Peruzzi 151-2).

Proprio una simile indicazione di ‘genere’, con l’implicito rinvio alla presenza di una ‘voce’ affabulante con la varietà dei suoi modi (allocuzione, monologo, dizione mentale: Blasucci), dovrebbe sconsigliare una lettura frammentaria del componimento, o una considerazione comunque parcellare delle singole lasse. È stata giustamente sottolineata, nel passaggio dall’una all’altra, la presenza di procedimenti “contrastivi” (Di Benedetto 281, Mengaldo 79): essi si attuano di norma tra movimenti di tipo ‘disforico’ e movimenti timidamente ‘euforici’ (è il caso del passaggio dalla prima alla seconda e dalla terza alla quarta lassa), ma anche viceversa (passaggio dalla seconda alla terza lassa). Al livello delle modalità discorsive, quella “contrastività” si realizza come trapasso da allocuzione a monologo (passaggio dalla prima alla seconda lassa), o viceversa (passaggio dalla seconda alla terza e dalla terza alla quarta lassa). Risulta da questi rilievi: *a*) che i procedimenti “contrastivi” coinvolgono l’intera dinamica del testo; *b*) che dal punto di vista dei modi discorsivi, gl’inizi di lassa si dispongono in coppie parallele: i primi due con esordi monologici, gli altri due con esordi colloquiali; *c*) che la lassa più compatta è la seconda, interamente evocativa e tutta impostata sulla modalità di una dizione mentale (altro contatto con *L’infinito*); *d*) che la lassa più varia è la terza, con un diagramma interno disforia > euforia > disforia, e con l’alternanza delle sue modalità ‘vocali’: allocuzione-monologo-allocuzione-monologo.

Le eventuali opacità poetiche, innegabili in questo componimento affascinante ma non perfetto, sono dunque da ricercarsi ad altri livelli.

E innanzitutto nell'equivoco, non sempre risolto, tra l'idea leopardiana di "vita solitaria", nel senso sopra specificato, e un'accezione più tradizionale (desantisianamente "volgare"), fondata sul contrasto città-campagna come antitesi fra corruzione e sanità (topos a cui il L. "puerile" aveva già pagato il suo tributo nell'idillio *La Spelonca*). Di qui quanto di manierato e di letterariamente ricalcato affiora a tratti nel corso del componimento, da quell'arcadica "capanna mia" dell'inizio (v. 6), alle "cittadine infauste mura" di fantoniana memoria (v. 11), sino alla finale prolungata descrizione notturna della luna infesta alle "malvage menti", dove la figura del "sospettoso adultero" della *Notte* pariniana si sdoppia e ancor più s'infosca nei due personaggi del "pallido ladron" e del "drudo vil", controparti piuttosto convenzionali dell'originale soggetto lirico, il poeta *promeneur solitaire*, consolato nella sua infelicità dal mite chiarore lunare. Nei confronti di quei cedimenti, ideologici ancor prima che poetici, meno dissonanti appaiono alcune forzature sul piano del pathos: come nell'accorata deplorazione della natura nemica degli infelici, conclusa da un movimento di alfieriana oltranza (vv. 17-22), o come nella rappresentazione del proprio cuore disamorato e "volto in ghiaccio" sotto la stretta della sciagura (vv. 41-3): sono le punte di una vena patetica, della quale pur si nutre (*La sera del dì di festa* e *Alla luna* insegnino) la purissima "ottica idillica" leopardiana.

Titolo. Cfr. il petrarchesco *De vita solitaria*, ma coniugato con altre titolazioni di gusto pariniano o più generalmente settecentesco, come *La vita rustica*, *La libertà campestre*, *I piaceri della solitudine*, ecc.

1-3. *La mattutina pioggia*: fra gli *Argomenti di idilli* si legge l'apunto seguente: "Pioggia mattutina del disegno di mio padre. Iride alla levata del sole" (TPP 459). *allor che... la gallinella*: cfr. l'abbozzo della *Telesilla*: "Allor quando si desta Il gallo e batte l'ali ec. E quando esce dal nido La rondinella e va per la campagna. (qualche bella idea del mattino come quella del disegno a penna di mio padre [per cui vd. la nota precedente], o della favola del cacciatore dai tre cani). Allora anch'io mi desto ec." (TPP 467). *l'ale / Battendo*: cfr. il 'puerile' *Catone in Affrica* X, 6: "L'ali battendo il lieto augel presago" (entro un'analoga situazione di risveglio mattutino); ma è un sintagma tradizionale, a cominciare da Dante (*Inf.* XXVI, 2; ecc.). *esulta*: il significato etimologico ('saltella') si fonde col derivato ('fa segni d'allegrezza'); un impiego diverso nel coevo *Bruto minore*, 27. *chiusa*

stanza: perifrasi aulica per 'pollaio'; cfr., tra i citati "argomenti di idilli": "Galline che tornano spontaneamente la sera alla loro stanza al coperto" (TPP 459). *gallinella*: vocabolo relativamente più letterario, per la sua stessa forma diminutiva, di *gallina* (che sarà adottato in *La quiete dopo la tempesta* 2).

3-4. *ed al balcon... de' campi*: cfr. *L'appressamento della morte* III, 108: "[il villan] Si desta e sorge ed al balcon s'affaccia"; per *balcone* 'finestra', cfr. *Il primo amore* 44, *La sera del dì di festa* 6, *Il sogno* 2.

3-6. *e il Sol... saetta*: cfr. Ossian-Cesarotti, *Temora I*, 453-5: "[la mattutina stella] scote di rugiada aspersi / I giovinetti suoi tremuli raggi"; ma per la situazione, Parini, *Mattino* 44-5: "Il rugiadoso umor che, quasi gemma, / I nascenti del Sol raggi rifrange" (Sesler). *e il Sol che nasce*: l'emistichio ritornerà ne *Le ricordanze* 63. *tremuli*: 'riflessi nelle stille tremule' (G. De Robertis); cfr. *Alla luna* 6; il sintagma è comunque cesarottiano (vd. sopra); sino a B26 *trepidi*, da ritenersi un sinonimo latineggiante di *tremuli*, secondo l'Annotazione a *Bruto minore* 17 (TPP 228); *trepidavano* e *tremolavano* erano state lezz. successive in *Mai* 67, prima di *susurravano*. *cadenti Stille*: di pioggia; il sintagma già in Tasso, *Rime* 40, 6 e in Marino, *Adone XIX*, 142, 8 (Gavazzeni-Lombardi). *saetta*: con uso transitivo, come in Dante, *Purg.* II, 55 (Straccali); ma più vicini al nostro passo Testi, *Invito a un cortigiano* (antologizzato nella *Crestomazia*), 49-50: "allor che più cocente / Febo dal ciel suol saettare i lampi"; Parini, *Mattino* 107: "[Febo] diretto a saettarti i lumi"; e soprattutto Pindemonte, *Odissea I*, 36-7: "e il cadente / Sole gli obliqui rai quindi saetta" (Muñiz); sino a F, più blandamente, *tramanda*.

6-7. *capanna*: "espressione, come quella del v. 11, conforme alla finzione arcadica" (Fubini-Bigi): si tratta in realtà, come s'è detto, della tenuta di San Leopardò, residenza estiva della famiglia; per il vocabolo, cfr. l'"idillio" giovanile *Le rimembranze* 2: "di Micon la povera capanna". *picchiando*: si riferisce alla pioggia; il verbo, dell'area idillico-familiare, tornerà in *Sabato del villaggio* 33. *mi risveglia*: sogg. la pioggia del v. 1.

8-10. *E sorgo*: a indicare la levata dell'uomo, *sorgere* è verbo classico, da Virg., *Aen.* VIII, 457, a Parini, *Mattino* 37, 46, al Monti degli *Sciolti al Chigi*, 31-7, col quale è più spiccata l'affinità della

situazione: “Allorché il sole (io lo rammento spesso) / D’oriente sul balzo compariva / A risvegliar del suo silenzio il mondo [...]. / Dall’umile mio letto anch’io sorgendo, / a salutarlo m’affrettava” (Straccali). *lievi nugoletti*: cfr. *Telesilla*, 1,9-10: “Non temer no, che ’l cielo è chiaro, e questo / Nuvoletto è legger”; ma *nugoletto* è forma più arcaicamente preziosa (ritornerà in *Paralipomeni* V, 37, 8, e V, 38, 1)); l’immagine rientra nell’ottica idillica leopardiana, come risulta da *Zib.* 1746 (20 settembre 1821): “Ed è pur piacevole [...] la vista di un cielo diversamente sparso di nuvoletti, dove la luce del sole o della luna produca effetti *variati*, e indistinti, e non ordinari, ec. [...]”. E quindi un cielo variamente sparso di nuvoletti, è forse più piacevole di un cielo affatto puro [...]”. Decisamente errata la lez. di P: *lievi* [corretto su *lieti*] *augelletti*. e il primo... *susurro*: anche nel citato passo virgiliano il risveglio si associa al canto degli uccelli: “Et matutini volucrum sub culmine cantus” (v. 456: Straccali); l’immagine al negativo ritornerà in *Ultimo canto di Saffo* 29-31: “me non il canto / De’ colorati augelli [...] saluta”. *e*: compie il lungo polisindeto scandito da virgole (come in *Infinito* 5-6, *La sera del dì di festa* 2-3, e come poi in *Ultimo canto* 67), a suggerire una successione progressiva: “Le cose ad una ad una, con crescente dolcezza” (G. De Robertis). *ridenti piagge*: sono le “piagge apriche” del v. 56, ossia le campagne soleggiate. *benedico* : *sul* relativo piacere del risveglio mattutino anche per un individuo infelice, cfr. *Zib.* 151-2 (4 luglio 1820): “Al levarsi da letto, parte pel vigore riacquistato col riposo, parte per la dimenticanza dei mali avuta nel sonno, parte per una certa rinnovavz. della vita, cagionata da quella specie d’interrompimento datole, tu ti senti ordinariam. o più lieto o meno tristo, di quando ti coricasti” ecc. Il concetto ritornerà in forma impersonale e solenne nel *Cantico del Gallo silvestre* (TPP 576).

11-4. *Poiché... tosto*: motiva *a posteriori* l’intera sequenza ‘euforica’ del risveglio in campagna; la congiunz. fu corretta in An su *Perché*.

le cittadine... assai: cfr. Bertola, *La malinconia* 39: “Ah, sonmi un carcere / Le cittadine mura” (testo incluso da L. nella sua *Crestomazia poetica*: Gavazzeni-Lombardi); ma soprattutto Fantoni, *La noia della vita* 67: “Conobbi allor di cittadine mura / Fra l’indiscreto strepito nojoso, / Che invan cercava la tranquilla e pura / Pace dell’alma, e il candido riposo”; arieggiato da L. nell’“idillio” puerile *La Spelonca*, 43-6: “Pace, e gioja [speri] trovar fra le superbe, / Infide mura, in cui l’invidia regna, / Da cui fugge il contento, e la bramata, / Aurea semplicità...?” (Corti 155, 163); ma per il motivo della fuga dalla

città, in sé tradizionale, cfr. anche Monti, *Pensieri d'amore* V, 1-3: "Oh se lontano dalle ree cittadi / In solitario lido i giorni miei / Teco mi fosse trapassar concesso!" *Vidi e conobbi*: cfr. Tasso, *Ger. liberata* VII, 12, 8: "Vidi e conobbi pur l'inique corti" (D. De Robertis); la coppia verbale è comunque dantesca (*Inf.* III, 59). *assai*: latinamente, 'abbastanza' (l'avv. ritornerà qui ai vv. 39 e 106). *dove... compagno*: 'dove la sventura di un uomo è seguita, come inseparabile compagnia, dall'odio degli altri'; sino a F, con esplicita personalizzazione, *dove si piglia* [F *prende*] / *Lo sventurato a scherno; per cui* cfr. *Zib.* 1673-4 (11 sett. 1821): "L'uomo inesperto del mondo, come il giovane ec. sopravvenuto da qualche disgrazia o corporale o qualunque, dov'egli non abbia alcuna colpa, non pensa neppure che ciò debba essere agli altri, oggetto di riso sul suo conto, di fuggirlo, di spregiarlo, di odiarlo, di schernirlo". *e*: con valore lievemente paraprotattico, 'e difatti', 'e appunto'. *doloroso*: 'pieno di dolore'; cfr. *Sera* 42 e poi *Patriarchi* 1; sino a F, conforme a quel contesto, *sventurato* (vd. nota 12-3). *Io vivo*: sino a B26 *Io nacqui* (che "toglie verità all'affermazione": D. De Robertis). *deh tosto!*: con valore ottativo; l'avverbio (che ritornerà ai vv. 52 e 68) corretto in An su *presto*.

14-7. *Alcuna... cortese!*: 'Pure, la natura mi dimostra in questi luoghi una qualche pietà, anche se scarsa.' *Alcuna... pietà*: qualcosa di più, dunque, di quanto nel finale di *Alla Primavera* il poeta spererà dalla natura: "Pietosa no, ma spettatrice almeno" (v. 95). *dimostra*: più discreto e oggettivo di *concede*, vigente sino a F. *Natura*: "Senz'articolo. Come se la chiamasse col suo nome proprio, nome di dea (G. De Robertis); si aggiunga che l'iniziale maiuscola, qui obbligata per la posizione metrica, in B26 era normale per quel vocabolo anche in corpo di verso (come qui al v. 20). *cortese*: 'propizia', 'favorevole' (con riferimento alle vitali illusioni naturali della prima età); l'aggettivo sarà adoperato antifrasticamente in *Quiete* 42 ("O natura cortese").

17-20. *E tu... natura*: con sviluppo della personificazione e aggiunta di un verso rispetto alla lezione vigente sino a Nr: *E tu pur anche / Dai miseri ti svolgi e a la reina / Felicità servi, o Natura*. *E tu pur*: 'anche tu al pari degli uomini' (Straccali). *sciagure*: sino a F *sciature* (la correz. è normale in N: cfr. *Mai* 139); ma qui avanti, al v. 42 *sciatura*. *sdegnando... servi*: 'sdegnando gli sventurati favorisci i felici, che hanno il dominio del mondo'; ma il concetto è calato

in una personificazione, in cui la felicità (con l'iniziale maiuscola, anche se per motivi metrici) acquista una sua superba regalità (in *Bruto minore* 55 il predicato sarà riferito alla stessa natura: "reina un tempo e diva"). *Felicità*: il vocabolo è valorizzato a inizio di verso entro un *enjambement*, come nella maggior parte delle occorrenze di questa parola tematica nei *Canti*; si veda in proposito *Patriarchi* 117 e la nota.

natura: in B26, come s'è detto, con l'iniziale maiuscola.

20-2. *In cielo... il ferro*: l'infelice è invisibile sia ai celesti che agli uomini. *alcuno*: soggetto, col successivo *rifugio*, di *non resta*. *E rifugio... ferro*: non rimane cioè che il suicidio; è una clausola 'forte', da canzone più che da "idillio" (si noti la frequenza di consonanti aspre); il primo emistichio era già in *Mai* 105, secondo la lez. a stampa del 1820: "E rifugio non resta ai nostri affanni" (con un riferimento in nota al ciceroniano "perfugium laborum"); in B26 "il melenso *pianto*" sostituì provvisoriamente "l'alfiereggiante *ferro*" (Contini), con un cambiamento forse imposto dalla censura bolognese (Moroncini, nota *ad locum* della sua ediz. critica, p. 436; cfr. comunque qui avanti i vv. 55-6).

23-38. Richiamati dagli interpreti, per questa situazione eminentemente "idillica" (a parte l'esito leopardiano), le *Rêveries du promeneur solitaire* di Rousseau (*Cinquième Promenade*: Di Benedetto 273-4), un passo dell'*Elegia* del Gray nella traduzione del Cesarotti (Fubini-Bigi), gli *Sciolti al Chigi* del Monti (vv. 55 sgg.: D. De Robertis), una lettera dell'Ortis foscoliano (15 maggio 1798: *Idem*) e lo stesso *Idillio V* di Mosco nella versione leopardiana (*Idem*): per precisi riscontri verbali, si vedano le note seguenti.

23-5. *Talor... incoronato*. Per l'emistichio d'avvio, e la stessa struttura del verso 23, cfr. Bembo, *Rime* XXIV, 9: "Talor m'assido in su la verde riva" (D. De Robertis), che rende meno decisivo il richiamo a Ossian-Cesarotti, *Fingal* V, 346: "Talor m'assido alla tua tomba accanto"; per il sintagma *in solitaria parte*, ricorrente nella tradizione poetica dal Tasso in poi, si vedano le due attestazioni contenute nella *Crestomazia*: Guidi, CVIII (*Sopra gli avanzi di Roma antica*), 5, e Fortiguerrri, CXVIII (*Lodi della vita oscura*), 2. *Sovra*: con minore attrito fonico e un'aggiunta di "pellegrino" rispetto a *Sopra*, presente fino a F (a sua volta instaurato in An al posto di *Su d'un*); stessa correz. in An al v. 106. *rialto*: "rialzo di terreno", *unicum* nei

Canti" (Contini). *al margine d'un lago*: cfr. Monti, *Sciolti al Chigi* 55-6: "Allor sul fresco margine d'un rivo / M'adagiava tranquillo in su l'erbetta". *di taciturne... incoronato*: per l'aggettivo *taciturne*, riferito a luogo silenzioso nell'ora del meriggio, cfr. Orazio, *Carm.* III, 29, 23-4: "caretque / Ripa vagis taciturna ventis" (Straccali); per l'uso particolare di *incoronato*, soprattutto Marino, *Adone* XIII, 8, 3: "D'alti cipressi incoronato e chiuso" (Gavazzeni-Lombardi).

26-7. *Ivi... dipinge*: un'immagine affine in *Appressamento della morte* IV, 70-2: "Qual da limpido ciel su queto lago / Cinto di piante in ermo loco il sole / Versa sua luce e sua tranquilla imago..." Per l'attacco, cfr. Testi, *Invito a un cortigiano* 49-50: "Qui sul meriggio, allor che più cocente / Febo dal ciel suol saettare i lamipi..." (in *Crestomazia* LXXXVII: D. De Robertis); ma anche Ossian-Cesarotti: "Quando il meriggio più fiammeggia e ferve, / E sta silenzio su i vicini colli" (*Oscar e Dermio* 114-5); "Quando tace il meriggio, e 'l sol più coce" (*Carritura* 245). *Ivi quando*: corretto in An su *Quivi mentre* (anche ad evitare l'allitterazione non gradita con *meriggio*). *Ivi*: cioè nello specchio del lago. *si volge*: per indicare lo scorrere del tempo nei movimenti del cielo, è verbo classico; cfr. Virg., *Aen.* IV, 524: "medio volvuntur sidera lapsu" (Sesler). *tranquilla imago*: "dice non soltanto la quiete dell'immagine nell'acqua quieta del lago; ma quel senso di fissità che è nel sole alto" (Flora): il sintagma già nel cit. passo dell'*Appressamento* (vd. nota 23 sgg.); il nesso *imago-lago* (in rima) già in *Primo amore* 88-90. *dipinge*: 'riflette', ma con la nettezza dell'immagine riprodotta nell'acqua calma.

28-32. *Ed erba... né vedi*. Per questa sospensione della vita nell'ora meridiana, si cita la famosa pagina sul meriggio del *Saggio sopra gli errori popolari* (cap. VII): "Tutto brilla nella natura all'istante del meriggio" ecc., dove tra gli esseri evocati si registrano anche la cicala, "che riempie l'aria di uno stridore continuo e monotono", e la zanzara, "che passa ronzando vicino all'orecchio" (TPP 889). Ma la differenza radicale del nostro passo sta nella rassegna al negativo di quegli esseri, e nella conseguente evocazione di una quiete assoluta; se ne ricorderà l'autore del *Cantico del Gallo silvestre*, nella descrizione di un universo ormai senza vita: "se sotto l'astro diurno, languendo in profondissima quiete tutti i viventi, non apparisse opera alcuna; non muggito di buoi per li prati, nè strepito di fiere per le foreste, nè canto di uccelli per l'aria, nè sussurro d'api o di farfalle scorresse per la campagna; non voce, non moto alcuno [...]"

sorgesse in alcuna banda...” (TPP 575). Il modulo anaforico con la negazione (*Non...*, *nè...*), nella descrizione di un paesaggio per lo più silenzioso o orrido, risale ai classici: vd. tra gli altri. Ovidio, *Met.* XI, 597 sgg. (La Penna 311), notevole nel nostro caso anche per la finale rivelazione di una quiete assoluta (cfr. qui avanti la nota 33). Tra i casi più vicini, Sannazaro, *Arcadia*, prosa VII: “nè una fiera nè augello nè ramo vi sento muovere”; Alamanni, *Coltivazione* II, 231-2: “Or se l’aria, la terra e il mar d’intorno / Con tranquillo silenzio avesser pace, / Nè si vedesse in ramo mover foglia / Nè l’onde alzarse...” (D. De Robertis).

28. *erba o foglia*: lez. provvisoria di *An erba nè foglia*. *crolla*: ‘agita’; cfr. Petr., *RVF* CCXXXVII, 24: “Da bagnar l’erbe e da crollare i boschi” (Contini); ma per l’intera immagine, *ivi* CLVI, 13-4: “Che non si vedea in ramo mover foglia; / Tanta dolcezza avea pien l’aere e ‘1 vento” (D. De Robertis).

29-31. *E non onda... ronzar*: i vari infiniti (*incresparsi*, *strider*, *batter*, *ronzar*) sono retti da *odi nè vedi* (v. 32). *onda incresparsi*: cfr. la cit. lettera dell’Ortis (alla nota 23-38): “[i] venticelli che alitando sommovono l’erba, [...] e increspano le limpide acque del lago”; ma può essere non ozioso ricordare che nella cit. prima “prosa campestre” di Pindemonte, l’immagine del lago non increspato appare sotto forma di similitudine della stessa vita solitaria del poeta: “oltre che qui la mia vita, come tranquillo lago ed immobile, non sarà, dirò così, da molesto pensier veruno increspata”. *cicala Strider*: è lo *stridore* di cui nel cit. *Saggio* (vd. nota 28-32), qui evocato negativamente. *batter penna*: cfr. ‘L’ali battendo’ dei vv. 2-3; ma *penna* (sineddoche) dà l’idea di una negazione più radicale. *augello in ramo*: cfr. Petr., *RVF* CCVII, 35: “E come augello in ramo” (Dotti). Per il binomio *augello-cicala* in una situazione di calura meridiana, cfr. Marino, *Adone* V, 21, 7-8: “Tace ogni augello al gran calor ch’essala, / Salvo la roca e stridula cicala” (debitore a sua volta di Ariosto, *Furioso* VIII, 20, 5-6: Gavazzeni-Lombardi). *farfalla*: sostituisce, come poi nel *Cantico del Gallo silvestre*, la più prosaica *zanzara* del *Saggio* (vd. qui sopra la nota 28-32), a cui più si conveniva il *ronzio* (ripreso anche qui al negativo)

31-2. *nè voce... vedi*: dopo l’elencazione dei singoli esseri, il modulo negativo è applicato a due generalità (*voce o moto*) che riassumono il tutto; stesso esito assoluto nel cit. passo del *Cantico*. *da presso...*

lunge: con gradazione di vaghezza e di suono rispetto alla prima lez. di An: *da lungi nè da presso* [più vicina grammaticalmente a Petr., RVF CXCV, 14: "Che da lunge mi struggo, e da press'ardo"] *odi nè vedi*: in parallelismo con *voce o moto*; per il primo verbo, legato all'acustica dell'infinito-indefinito, cfr. *Infinito* 9 e nota, *Mai* 80, *Sera* 25 e 44, ecc. (anche nella forma specifica, come qui, della 2^a singolare con valore impersonale: *Quiete* 22, *Sabato* 33, ecc.).

33. *Tien... quiete*: nel ricordato passo di Ovidio (vd. nota 28-32): "Muta quies habitat", ugualmente conclusivo dell'intera sequenza negativa. *Tien*: 'occupa' (latinismo). *altissima quiete*: cfr. la "profondissima quiete" di *Infinito* 6, con analoga giacitura metrica (ma lì all'interno di un *enjambement*, qui in posizione terminale); il sintagma ritornerà, a elementi invertiti (*quiete altissima*), nel cit. finale del *Cantico*.

34-5. *Ond'io... immoto*: cfr. Petr., RVF CCCXXV, 45: "Che me stesso e 'l mio mal posi in oblio"; da cui il più vicino Sannazaro, *Sonetti e canzoni* XLIX, 14: "Ch'i' posi il mondo e me stesso in oblio" (Gavazzeni-Lombardi). *sedendo*: stesso gerundio di *Infinito* 4; qui da collegarsi più precisamente al *m'assido* del v. 2; verbo e aggettivo (*immoto*) già in *Mai* 75, ma con tutt'altro valore. *immoto*: in consonanza con l'immobilità del tutto; la motivazione interiore ai vv. 36-7.

35-7. *e già... commova*: come anticipazione, cioè, di quello che avverrà con la morte. *sciolte... le membra mie*: "locuzione di stile omerico [ma anche virgiliano: *Aen.* XII, 951: 'Ast illi solvontur frigore membris']", che indica l'effetto fisico della morte, ed insieme suggerisce, in senso spirituale, l'idea di liberazione dalla vita" (Bacchelli). Il sintagma adoperato diversamente in *Nelle nozze* 85-6: "A me disfiore e scioglia / Vecchiezza i membri". *spirto o senso*: moto interno dell'animo o sensazione (la *o* è disgiuntiva); la coppia è di solito sinonimica (es. Tasso, *Aminta* I, 1, 161: "se tu avessi / Spirto e senso d'amore": Gavazzeni-Lombardi). *commova*: "nel valore etimologico e latino: muovere, scuotere dal di dentro" (Fubini-Bigi); motiva dall'interno l'*immoto* del v. 35.

37-8. *lor... confonda*: l'atonia del soggetto si confonde con la stessa quiete silenziosa del luogo. *lor*: ossia delle *membra*. *quiete antica*: cfr. la "grave, immemore / Quietè" di *Risorgimento* 81-2, che dà ragione anche di *antica* ('che dura da tempo immemorabile': per il poeta, s'intende); coincide dunque col *ferreo sopor* del v. 68, ma

qui visto come premessa di un grato dissolvimento. Nel passaggio dalla *quiete* del v. 33 (la profonda pace del luogo) alla *quiete* del v. 37 (lo stato di torpore del poeta) c'è dunque uno slittamento di senso: ma i due piani finiscono col confondersi nell'immagine finale, con l'annullamento del secondo nel primo. Per *antica* riferito a un tempo soggettivo (senza escludere le armoniche vago-indefinite del vocabolo, secondo il citatissimo appunto di *Zib.* 2263), cfr. i seguenti usi dei *Canti*: “desio di gloria antico” (*Pepoli* 156), “l'antico affetto” (*Risorgimento* 26), “mie speranze antiche” (*Ricordanze* 88), “l'antico amor” (*ivi* 158), “il nodo antico” (*Consalvo* 24), “mio antico errore” (*Palinodia* 36-7). Il sintagma *quiete antica* tornerà con altro referente (il silenzio preistorico dei luoghi ancora inesplorati) in *Pepoli* 97.

silenzi: plurale moltiplicativo-indeterminativo, ricalcato sugli usi latini del termine (cfr. gli “amica silentia” di Virg., *Aen.* II, 255), come in *Infinito* 6, *Nelle nozze* 2, ecc. Il vocabolo completa la costellazione semantica che accomuna (a parte la diversità degli esiti: vd. cappello introduttivo) questa lassa all'*Infinito*: *solitaria parte*, *piante*, *vento*, *voce*, *altissima quiete*, *sedendo*, e appunto *silenzi*.

39-41. *Amore... rovente*: ripresa a inizio di lassa del modulo allocutivo, già presente nella seconda parte della prima lassa, ma con variazione del suo destinatario. *Amore... volasti*: uno dei rarissimi, almeno nei *Canti*, endecasillabi leopardiani di 7^a (ma temperato dall'accento secondario di 6^a: *assài*). *volasti*: il verbo è adoperato anche in *Primo amore* 39 per significare il venir meno di una passione amorosa: “Il cuocer non più tosto io mi sentia / Della vampa d'amor, che il venticello / Che l'aleggiava, volossene via”; ma per la personificazione di Amore e il trapasso metaforico dal calore al gelo, cfr. *Mai* 124-30, dove l'esperienza è riferita al personaggio Tasso. *petto mio*: metonimia per ‘cuore’; il sintagma ritornerà al v. 69. *che... un giorno*: cfr. *Mai* 126: “l'alma [...] ch'era sì calda”. *rovente*: l'agg. già adoperato in *Appressamento* II, 17 per gli strali d'amore; ritornerà come predicato del tutto fisico (la lava vulcanica) in *Ginestra* 266.

41-3. *Con sua... sciagura*: cfr. Ariosto, *Furioso* XXIII, 111, 6: “Stringersi il cor sentia con fredda mano” (Fubini-Bigi). *sciagura*: stessa forma in *Sopra il monumento* 83 e qui al v. 19 prima della correz. di N; forse ad evitare, nel nostro caso, l'allitterazione con *ghiaccio* (D. De Robertis). *in ghiaccio è volto*: per il sintagma cfr. Petr., *RVF* CCLXVIII, 10 “[ogni mia gioia] in pianto è volta” (ossia “cangiata”: L.); l'immagine del ghiaccio. ma in accezione strettamen-

te erotica, è anch'essa petrarchesca (RVF CXCVII, 12: "fa 'l mio core un ghiaccio": Muñiz); ma per l'uso leopardiano della metafora del gelo, vd. *Mai* 125-6 e la nota relativa, con le coeve attestazioni epistolari al Giordani e al Brighenti sulla propria anima "assiderata". *nel fior degli anni*: identico sintagma in *Sogno* 26 (vd. nota); come lì, *nel* corretto in An su *sul*.

43-4. *Mi sovvien del tempo*: sino a F *Mi sovviene il tempo*; nel significato di 'mi ricordo di', L. preferisce l'uso impersonale di *sovvenire* con la prima preposizione: cfr. A *Silvia* 32 e la stessa correzione di A *Silvia* 1 in N; il costrutto personale è adoperato invece, con un significato un po' diverso ('mi viene in mente'), in *Infinito* 1, per cui vd. la nota relativa, *in seno*: cfr. *Elegia II* 31, *Primo amore* 89, *Risorgimento* 72.

44-8. *dolce E irrevocabil*: dittologia quasi antitetica, in cui il 'positivo' *dolce* (per cui cfr. RVF XXIII, 1: "Nel dolce tempo de la prima etade": Gavazzeni-Lombardi) è corretto dal 'negativo' (ma leopardianamente 'poetico') *irrevocabil*; sul quale si veda *Zib.* 1534 (20 agosto 1831): "le parole *irrevocabile*, *irremeabile* e altre tali, produrranno sempre una sensazione piacevole [...] perchè destano un'idea senza limiti, e non possibile a concepirsi interamente"; il sintagma *tempo irrevocabil* già nel Testi, ma in L. riferito al tempo-età (Contini). *tempo*: bisca il vocabolo del v. 43. *s'apre... mondo*: metafora teatrale, per cui vd. Tassoni, *Secchia rapita* VIII, 51, 3: "A la scena del mondo aprendo il velo" (Gavazzeni-Lombardi). *s'apre*: 'si dispiega davanti agli occhi' (come appunto in teatro). *sorride*: cfr. *Zib.* 2496: "un'età a cui tutto sorride, e porge quasi spontaneamente i diletti"; l'uso metaforico del verbo in riferimento all'età giovanile, già in *Sopra il monumento* 151, poi in *Ricordanze* 124. *in vista*: 'con l'apparenza'. *paradiso*: stesso uso metaforico (l'incanto della vita, segnatamente dell'amore) in *Pensiero dominante* 101, *Consalvo* 105, *Sopra il ritratto* 49.

48-50. *garzoncello* per 'giovinetto' già nella vers. di Mosco, *Idillio III*, 91 (*garzoncelli*); ricomparità in *Ricordanze* 74 e *Sabato* 43, entro contesti tematicamente affini. *il core... nel petto*: cfr. Monti, *Iliade* XXII, 583-4: "il cor mi balza / Con sussulto nel petto" (Gavazzeni-Lombardi); ma anche Pindemonte, *Clizia* 55: "Fermasi alfin quel cor che balzò tanto" (citato in *Zib.* 1826: 3 ott. 1821). *di... desio*: cfr. Testi, canz. *Scioglie dal lito ispan* (riprodotta da L. in *Crestomazia*

LXXXI, col titolo *Sopra gli onori e le grandezze del mondo, e la felicità della vita privata*), 71: “Voto il cor di speranza e di desio” (Gavazzeni-Lombardi). *vergine*: ‘non turbata dalla dolorosa esperienza della vita’ (Straccali). *Balza*: P *Brilla* (per cui cfr. la prima lez. di *Nelle nozze* 50); varr. *Tripudia in. Brilla. Giubbila*.

50-2. *e già*: l’avv. suppone un correlativo qui taciuto (cioè: ‘il giovinetto fa appena in tempo a disporsi per la vita, quando...’), o meglio, assorbito dal successivo *non sì tosto...* *e*, riferito esplicitamente all’io. *all’opra Di questa vita*: ‘a prender parte attiva alla vita’ (Sesler). *come a danza*: “L’idea di danza anche altre volte si congiunge nella mente del Leopardi con l’idea di giovinezza” (Flora); cfr. *All’Italia* 94, *Ricordanze* 153; *danza* corretto in *An su festa* (per cui cfr. “la festa di tua vita” di *Sabato* 47). *il misero mortal*: tale ormai il *garzoncello*, a ragion veduta; il sintagma poi in *Patriarchi* 7 e *Dal greco di Simonide* 27 (al plurale).

52-5. *non sì tosto*: ‘non appena’. *Amor*: riprende il vocativo del v. 39. *di te m’accorsi*: ‘incominciai a sentirti’; cfr. Petr., *RVF CCCXXV*, 11: “Al tempo che di lei prima m’accorsi”. *e*: con valore paraipottattico, ‘ed ecco che’ (come in Dante, *Purg.* VIII, 94); “serve meglio a esprimere la simultaneità dei due atti” (Straccali). *Fortuna*: “la sorte, ma contaminata dal significato latino di ‘tempesta’, ‘fortunale’: e quindi la sorte avversa” (Gavazzeni-Lombardi). *rotto*: ‘infranto’; ma non è esclusa un’accezione marinaresca, conforme all’altro significato di *fortuna* (D. De Robertis); cfr. in questo senso Petr., *RVF CCLXXII*, 12-3: “Veggio fortuna in porto [...] e rotte arbore e sarte”.

ed a questi occhi... sempre: cfr. *Sera* 15-6; ma soprattutto Petr., *RVF CCCLIX*, 34: “Ma io che debbo altro che pianger sempre?” (Sesler).

56-9. *Pur*: come al v. 15, l’avv. segna un passaggio dal ‘disforico’ a un relativo ‘euforico’ (vd. cappello introduttivo). *se talvolta*: stilema seriale, come più avanti *o quando...*, *o qualor...*, conforme alla pluralità delle situazioni campestri che favoriscono un risveglio del cuore.

piagge apriche: cfr. le *ridenti piagge* del v. 10; il sintagma, di origine petrarchesca (*RVF CCCIII*, 6; Gavazzeni-Lombardi), è attestato due volte nella *Crestomazia*: Alamanni, *Coltivazione* I, 1058; Testi, canz. *Scioglie dal lito ispan* 54. *su la tacita aurora*: la situazione è annoverata anche in *Primo amore* 71-2 (“dell’aurora / Queta il silenzio”) tra le poeticamente privilegiate. *Brillano*: cfr. *Saggio*

sopra gli errori, inizio del cit. cap. VII: "Tutto brilla nella natura all'istante del meriggio" (TPP 889). *i tetti... campagne*: con uno sguardo, si direbbe, digradante. *Scontro*: 'mi vedo dinanzi all'improvviso' (G. De Robertis). *vaga*: detto di giovinetta, già in *Nelle nozze* 80; cfr. Parini, *Le nozze* 3: "vaga donzella". *donzelletta*: genericamente, 'fanciulla', come già nel III "argomento di idillio": "Donzellette sen gian per la campagna" (TPP 459), e poi nell'incipit del *Sabato*.

60-3. *O qualor... notte*: compie il trittico temporale inaugurato dall'aurora (v. 57), riflettendo il trittico maggiore della lirica, in una sorta di *mise en abîme* (Mengaldo 79). *placida quiete*: cfr. Tasso, *Mondo creato*, giorn. V, 14 (cit. nella *Crestomazia*); ma anche Parini, *Mattino* 425; Alfieri, *Saul* III, 3, 102 (Gavazzeni-Lombardi). *il vagabondo... soffermando*: sul piacere delle "passeggiate solitarie" e della "vista dell'interno delle stanze [...] di sotto dalla strada per le loro finestre aperte", vd. il posteriore appunto di *Zib.* 4421 (1 dic. 1828); ma qui protagonista è l'udito. *Di rincontro alle ville*: di fronte ai vari casolari. *erma*: 'sola e deserta nel gran vuoto buio della notte' (G. De Robertis); *erme terre* nella vers. del II dell'*Eneide*, 70; sulla 'poeticità' dell'aggettivo, per la sua carica vago-indefinita, si veda *Zib.* 2629 (già citato per *L'infinito* 1).

63-6. *fanciulla*: più vago di *donzelletta*, in accordo con la vaghezza del suo *canto*. *Che... aggiunge*: 'che protrae nella notte il suo lavoro'; è il virgiliano "noctem addens operi" (*Aen.* VIII, 411, tradotto dal Caro con: "Che la notte aggiungendo al suo lavoro": Straccali), detto anche lì di donna che fila; e B26 aveva appunto *opra*, sostitutivo in An di un iniziale *opre*, recuperato in F per la maggiore indefinitezza del plurale, ormai sulla scia di *opre femminili* di *A Silvia* 10. *Odo... canto*: cfr. Virg., *Aen.* VII, 8-14, dove si evoca il canto di Circe udito di notte dalle navi di Enea che ne costeggiano la terra: "inaccessos [...] Solis filia lucos / Adsiduo resonat cantu [...], / Arguto tenuis percurrans pectine telas" (ma vd. anche *Georg.* I, 291-2, dove un'uguale immagine è riferita a una sposa che veglia); passo riprodotto da L. nel *Discorso di un italiano*, come esempio di un "patetico naturale" degli antichi (TPP 985); menzionato poi nei *Ricordi d'infanzia*, come "pregno di fanciullesco mirabile" (TPP 1102); ricordato infine nella pagina zibaldonesca sui suoni, di cui alla nota seguente. *Odo sonar*: il sintagma, riferito a una voce, tornerà in *Ricordanze* 144-5; qui ha la stessa posizione metrica, e un'analoga funzione evocativa, dell'*odo stormir* di *Infinito* 9: l'una e l'altra situazione (assieme a quella del

canto dell'artigiano nella *Sera*, introdotto anch'esso da *Odo*) presenti infatti nella rassegna di *Zib.* 1927-30 (16 ott. 1821), sui fenomeni acustici suscitatori dell'idea di infinito: tra i quali appunto "un canto udito in modo che non si veda il luogo da cui parte; un canto che risuoni per le volte di una stanza ecc. dove voi non vi troviate però dentro": e tutto questo, "massime di notte" (*TPP* 413). *romite*: 'appartate', con la connotazione vago-indefinita dell'agg. notata in *Zib.* 2629 (ricordato per *ermo* qui sopra, alla nota 60-3). *stanze*: plurale, con gli stessi effetti semantico-evocativi di *Sera* 8 ("chete stanze"). *arguto canto*: l'agg. è suggerito dal ricordato passo virgiliano, dov'è però riferito a *pectine* ('sonoro'); qui vale 'limpido', 'melodioso' (Fubini-Bigi), ma anche 'penetrante', conforme all'etimo latino, come in Panni, *Magistratura* 7: "Onde arguta mi viene / E penetrante al cor voce di donna" (Straccali); cfr. anche l'*arguto carme* di *Alla Primavera* 31 (retto dallo stesso infinito *sonar*); il motivo del "canto della fanciulla" tornerà nell'omonimo frammento poetico (*TPP* 472) e in *A Silvia* 19-22.

66-7. *A palpitare si move*: cfr. *Primo amore* 51: "il core [...] a palpitare si mosse"; qui come manifestazione della stessa capacità di sentire (per cui vd. *Risorgimento* 109-10: "Proprii mi diede i palpiti / Natura e i dolci inganni"). *Questo... sasso*: per l'uso di *cor* col dimostrativo, a indicare il proprio cuore, cfr. ancora *Primo amore* 5, 96, e *Alla Primavera* 18 ("Questo gelido cor"). *cor di sasso*: è sintagma tassiano (*Aminta* III, 1, 86; *Rime* 1668, 14: Gavazzeni-Lombardi), di autorizzazione comunque petrarchesca (*RVF* CCXLIII, 13: "i' senza core un sasso").

67-9. *ahi... sopor*: è il ritorno al "letargico stato di rassegnazione" al quale si riduce l'uomo esercitato lungamente dalla sventura, di cui in *Zib.* 2161 (24 nov. 1821); lez. anteriore di An: *ahi, ma pensando / Che di lui non si cura anima viva, / Riede al ferreo sopor* (con un verso aggiunto di patetica ridondanza, accresciuta dalla var. *di me*).

ferreo sopor: cfr. il "duro mio sopor" di *Risorgimento* 64; per il sintagma, si veda il virgiliano "ferreus [...] somnus" di *Aen.* X, 745-6, e l'omerico *χάλκεον ὕπνον* di *Iliade* XI, 241 (Straccali): in entrambi, il sonno della morte. *ch'è... estrano*: motiva lo stato attuale di insensibilità come il risultato di un processo interno; non così la lez. anteriore di An, con la diretta chiamata in causa del cielo: *chè la più bella / Parte di questa vita il ciel negommi*; il sintagma è *fatto estrano* tornerà in *Tramonto* 33. *moto soave*: sostantiva l'azione di

cui ai vv. 66-7: “a palpar si move / Questo mio cor di sasso”; per il sintagma, cfr. i “soavissimi [...] moti” di *Primo amore* 28-9 e i “moti soavi” di *Risorgimento* 85. *petto mio*: riprende, con opposta giacitura metrica, il sintagma del v. 40.

70-5. *O cara luna*: ritorno del modulo allocutivo con un’ulteriore mutazione del destinatario: qui la luna, in prosecuzione della scena notturna con cui si chiudeva la rievocazione raccorciata di una giornata nella lassa precedente. Per un’analoga apostrofe affettuosa all’astro, in posizione incipitaria, cfr. l’attacco di *Alla luna* (con ripresa del vocativo al v. 10, semanticamente più vicino al nostro: “O mia diletta luna”); diverso l’inizio interrogativo del *Canto notturno*. *al cui... lo svia*: cfr. per questa scena l’abbozzo dell’*Erminia*: “Lepri che saltano fuor dei loro covili nelle selve ec. e ballano al lume della luna, onde ingannano il cacciatore co’ loro vestigi, e i cani” (TPP 456-7); motivo poi ripreso nell’*Elogio degli uccelli*, con l’indicazione della fonte greca: Senofonte, *Cynegeticon* V, 4. (TPP 571). *tranquillo raggio*: *tranquilla* già l’*imago* del sole al v. 27. *false*: in quanto svianti. *error vario*: ossia il suo vagare confuso (altri: la confusione delle orme): dove *errore* ritiene la doppia accezione del termine (per cui cfr. Orazio, *Sat.* II, 3, 48-9: “Velut silvis, ubi passim / Palantes error certo de tramite pellit”: Straccali). *benigna*: ha un valore sostanzialmente prolettico, per ciò che sarà detto di séguito sui benefici lunari. *delle notti reina*: cfr. l’“oda adesgota” *In Lunam* 5-6: “Quietae noctis imperium / [...] tenes”; il secondo sost. già al v. 19.

75-81. *Infesto*: ‘avverso’, ‘molesto’. *macchie... edificì*: siti dove si apposta il ladrone. *deserti*: ‘abbandonati’; cfr. i “deserti tetti” di Parini, *Notte* 26. *l’acciario*: con aulica metonimia, ‘il coltello’; cfr. la canzonetta giovanile *La Dimenticanza* 101-4, dove un’analoga scena è immaginata comicamente dal punto di vista dell’assalitore: “Se in tasca, il ciel ne liberi! / Trovavami un coltello, / Di voi... qual rischio barbaro!... / Facea crudel macello”. *pallido*: assorto nel suo feroce disegno. *ladron*: cfr. la cit. “oda” *In Lunam* 20: “Te fures [...] reformidant”, col rinvio a un antico topos che includeva, di solito, anche gli adulteri (vd. il “sospettoso adultero” della sequenza successiva); cfr. in proposito Tasso, *Ger. liberata* VI, 89, 7-8: “E i suoi [ossia di Erminia travestita da Clorinda] furti la notte allor copria, / Ch’amica ai ladri ed agli amanti uscia”. *il fragor... piedi*: cfr. Parini, *Mattino* 68-70: “col fragor di calde / Precipitose rote e il calpestio / Di volanti corsier” (Straccali); da cui anche *Primo amore*

53-4: “de’ cavai / E delle rote il romorio” (sino a *F fragorio*); ma per l’ultimo sintagma, frequente in Ossian-Cesarotti (Gavazzeni-Lombardi), vd. in particolare *Dartula* 136-7: “tende l’orecchio / Al calpestio de’ piedi”. *osserva*: riferito a elementi acustici, ‘spia’. *Su la tacita via*: in B26 (An, Av) *Sul tacito sentier* (per cui cfr. *Sera* 5: “Già tace ogni sentiero”), con un addensamento di dentali in concorso col v. 80.

81-5. *poscia improvviso*: var. *poi d’improvviso*. *Col suon... ceffo*: il polisindeto rende, in successione cronologica e dal punto di vista della vittima, l’accumularsi dei dati minacciosi. *funereo ceffo*: cfr. l’“orribil ceffo” di Parini, *Mezzogiorno* 706. *il core agghiaccia*: cfr. Celio Magno, canz. *Me stesso io piango* (riprodotto in *Crestomazia* LIX), 4: “e ’l cor di tema agghiaccia”. *passegger*: ‘viandante’; cfr. *All’Italia* 69, ma soprattutto la vers. dell’*Idillio* VIII di Mosco, v. 17, in un’affine situazione: “Al passegger pacifico, / Che viaggia in notte placida, / Non tendo occulte insidie, / Non a rubare io vo”; varr. *peregrin. viator. cui... sassi*: cfr. il Vangelo di Luca, X 30: “despoliaverunt eum; et plagis impositis, abierunt semivivo relicto” (D. De Robertis). *in breve*: ‘presto’ (così L. chiosando Petr., *RVF* CLII, 5: “Se ’n breve non m’accoglie”).

85-91. *Infesto occorre*: in parallelismo metrico-sintattico con *Infesto scende* (v. 75). *occorre*: lat., ‘si presenta agli occhi’. *Per le contrade cittadine*: altro scenario rispetto al ladrone di campagna; l’agg. già al v. 11. *il bianco / Tuo lume*: in parallelo con il *raggio tuo* del v. 76; cfr. la cit. ode *In Lunam* 19: “Canum iaciens lumen”; ma *bianco* ha qui una connotazione di ‘innocenza’, in contrasto con *drudo vil* (G. De Robertis); puramente luministico, invece, il *biancheggiare* di *Sabato* 19. *drudo vil*: cfr. il “sospettoso adultero” pariniano, “che lento / Col cappel su le ciglia e tutto avvolto / Entro al manto se ’n già con l’armi ascose” (*Notte* 21-23: Fornaciari, cit. da Straccali). *alberghi*: ‘case’, con una connotazione aulica (cfr. *Ricordanze* 5). *radendo... seguendo*: disegna un itinerario furtivo. *secreta*: “che secerne, che nasconde al guardo; oscura” (Straccali); cfr. l’“ombre segrete” di Parini, *Mezzogiorno* 1374. *e resta, e si spaura*: il polisindeto, scandito dalle virgole, rende il procedere “sospettoso” del personaggio. *resta*: ‘s’arresta’. *si spaura*: “verbo ben leopardiano” (Contini): cfr. *Infinito* 8, *Amore e Morte* 34, *Palinodia* 273; qui, comunque, seguito da un complemento; varr. del secondo emistichio: *e ne l’andar, e nel suo cor, e ad ora ad or s’attrista. e seco si rattrista*. *ardenti Lucerne*: in

Alamanni, *Coltivazione* VI, XXX (riportato in *Crestomazia* XXIX, 64), "l'ardente lucerna". *balconi*: 'finestre', come al v. 3; per questa situazione notturna, cfr. *Sera* 5-6.

91-5. *Infesto*: terza occorrenza dell'agg. (cfr. i vv. 75, 85), in identica posizione incipitaria di periodo. *malvage menti*: come il *ladron* e il *drudo*. *a me*: 'laddove a me' (in opposizione chiasmica a *malvage menti*). *sempre... sarà*: coniugato al futuro, ricalca il *Sempre caro mi fu* di *Infinito* 1 (specificazioni dell'"ottica idillica"). *benigno*: si oppone a *infesto*, riprendendo e motivando soggettivamente l'attributo già adoperato al v. 74. *cospetto*: lat., 'aspetto, vista' (cfr. *l'aspetto vostro* di *Ricordanze* 8, ugualmente riferito ad astri). *queste piagge*: sono le *piagge apriche* del v. 56. *non altro... campi*: cioè un paesaggio aperto e sereno, in contrasto sia con le *macchie e balze* (v. 76), sia con le *contrade cittadine* (v. 86). *Apri alla vista*: 'scopri al mio sguardo' (ma *apri* suggerisce uno slargo della visione, in sintonia con *spaziosi*).

95-9. *Ed... soleva*: 'Ed anch'io [come i personaggi prima citati] ero solito...'; sino a F *Ed io soleva ancora*: ma la lez. definitiva, già iniziale in An, "vale a mettere in rilievo, oltre al pronome, il verbo *soleva*, 'parola di significato [...] vasto per la copia delle rimembranze che contiene' (Zib. 1789; 25 sett. 1821)" (Fubini-Bigi); varr. *E già, ben, soleva anch'io*. *bench'innocente*: diversamente dalle "malvage menti". *vezzoso*: 'grazioso', 'gentile'; cfr. Ossian-Cesarotti, *Dartula* 295: "vezzosa luce" (di una stella); l'agg. riferito alla luna anche in una var. di *Patriarchi* 34, e a una stella in una var. di *Alla sua donna* 52. *accusar*: cfr. Petr., RVF XXIII, 112: "Ivi, accusando il fuggitivo raggio", con la spiegazione leopardiana: "Ivi, dolendomi della mia luce, cioè della mia donna, che mi fuggiva" (G. De Robertis); ma per la situazione, più vicino Foscolo, *Sepolcri* 84-5: "e l'immonda [scil. l'upupa] accusar col luttuoso / Singulto i rai di che son pie le stelle..." (D. De Robertis). *abitati lochi*: cfr. Petr., R VF CXXIX, 15 (al singolare); il sintagma ritornerà in *Aspasia* 3. *Quand'ei*: corretto in An (e in Av) su *Quando*. *m'offriva*: 'mi esponeva (indifeso)'. *Scopriva... mio*: turbando anche in questo caso la solitudine del soggetto poetico; sino a B26 *Umani volti al mio guardo scopriva* (i mss. hanno inizialmente *scopriva*): la correz. rafforza il parallelismo con *al guardo umano*, e insieme elimina un endecasillabo di 7ª (cfr. la nota al v. 39). *aspetti*: 'volti' (cfr. la lez. precedente).

100-3. *Or... loderollo*: ritorna al presente-futuro dei vv. 91-2, con la ripresa del medesimo avverbio. *o ch'io... campo*: per questa duplice situazione della luna rispetto al soggetto contemplante, cfr. il seguente passo dalla decima delle *Prose campestri* del Pindemonte: "mi giova o vederti passar lentamente dietro quelle nubi, che ora mi ti celano ed ora scuoprono, o nell'azzurra volta serena contemplarti immobile e trionfante..." (Sesler); un'affine duplicità di situazione (ma senza le nubi) in *Canto notturno* 79-83. *miri*: cfr. il *rimirarti* di *Alla luna* 3 e il *ti miro* del cit. *Canto notturno* 79, entrambi relativi alla luna. *veleggiar*: cfr. l'appunto poetico di Zib. 23: "Vedendo meco viaggiar la luna" (il cui verbo sarà ripreso nel cit. *Canto notturno* 83); ma "*veleggiare* aggiunge un non so che di lieve e tacito" (D. De Robertis). *Dominatrice*: cfr. l'"imperium [...] tenes" della cit. ode *In Lunam* (nota 70-5); il lungo pentasillabo a inizio di verso e in *rejet* contribuisce alla vastità della visione (lo stesso vocabolo al maschile, con affine collocazione metrica ma con tutt'altro referente ed effetto, in *Pensiero dominante* 1-2: "possente / Dominator"). *etereo campo*: lo spazio celeste; il sintagma al plurale in *Tramonto* 62, come in Ossian-Leoni, *Colmùl* 84 (Flora); cfr. anche l'"eterea campagna" di Parini, *Notte* 143; a monte, Virg., *Aen.* VI, 887: "*Aëris in campis latis*" (Straccali). *Questa... sede*: iperbato di gusto pariniano, raro in un contesto "idillico" (cfr. *Sogno* 50). *flebil*: "O sia adoperato in significato attivo, per *piangente* [cfr. *Risorgimento* 56]; o sia adopeato in significato passivo, per *degnà di pianto* [cfr. *Appressamento* II, 58]; vale sempre *infelice*; ed è in bella antitesi con *serena*, detto della luna" (Straccali). *umana sede*: la terra; anche questo sintagma ritornerà nel *Tramonto della luna* (v. 32).

104-7. *solingo e muto*: la dittologia più volte in Ossian-Cesarotti: *Fingal* II, 472; *Cartone* 82; *Oscar e Dermino* 14; ma cfr. anche Pindemonte, *Le quattro parti del giorno. La sera* XIV, 6; e *La Solitudine* 41. *boschi... rive*: già sfondi di visioni o vagabondaggi petrarcheschi: RVF CCLIX, 1-2: "Cercato ho sempre solitaria vita / (Le rive il sanno e le campagne e i boschi)"; RVF CCXXI, 2; "Verdi rive fiorite"; ecc. *seder sovra l'erbe*: cfr. Petr., RVF XXVII, 13: "Seder la donna nostra sopra l'erba"; il sintagma ricomparirà in *Canto notturno* 113 e 117. *assai contento*: sintagma anch'esso petrarchesco (RVF CLXIII, 12); tornerà in *A Silvia* 11. *se... m'avanza*: 'se avrò ancora forza nel mio cuore per sospirare' (Bandini); per l'endiadi, cfr. Monti, *Iliade* XIII, 199: "Di ciascuno destar la lena e

il core" (Gavazzeni-Lombardi); *lena e core* è lez. provvisoria di An, laddove l'altra "sistema meglio, cioè in cesura, la rima al mezzo pure non immediata con *serena* 101" (Mengaldo 150). *a sospirar m'avanza*: ancora Petr., *RVF* CCXCIV, 11: "Ch'altro che sospirar nulla m'avanza" (Straccali).

GUIDO CAPOVILLA

VERSI 'BARBARI' FRA LE EXTRAVAGANTI DI CARDUCCI.
PRIMI APPUNTI

Tra le poesie extravaganti integrate nella Edizione Nazionale delle *Opere* carducciane¹ spiccano per quantità e qualità i versi giovanili che il poeta non incluse negli *Juvenilia*, organizzati quale terza sezione delle *Poesie* del 1871²; tra il materiale extravagante più tardo, e meno copioso, si segnalano invece alcune prove 'barbare', presenti nella *Aggiunta di poesie* del IV volume: otto testi in tutto (se ho ben visto), che appartengono alla avanzata maturità e che sembrano spingersi fino alla attività poetica estrema, in quanto per lo più collocabili tra *Nuove odi barbare* del 1882 e *Rime e ritmi* del 1899, e tali da rasentare il secolo XX in virtù di un'ode che i curatori datano al 1900. Si tratta di testi che il poeta ritenne di lasciare completamente inediti: essi infatti non risultano pubblicati in rivista (nemmeno parzialmente), né inclusi entro le suddette raccolte (o in quelle ad esse intermedie, cioè *Terze odi barbare* del 1889 e *Delle «Odi barbare» libri due* del 1893), né integrati in odi apparse a stampa e nemmeno sottoposti ad ulteriori rifiniture (nei casi in cui la redazione offerta dai curatori presenti uno stadio provvisorio). Senza risalire agli autografi, che molto probabilmente prospetteranno una situazione testuale più

¹ G. Carducci, *Opere*, Edizione Nazionale, Bologna, Zanichelli, 1935-1940, 30 voll. Il materiale poetico extravagante è presente nel volume I e in appendice ai volumi II-IV e XXX. A detto materiale non si è prestata una attenzione che risulti proporzionale a quella rivolta, negli ultimi decenni, ai settori extravaganti delle produzioni poetiche di Pascoli e di D'Annunzio: per cui tanto più opportuno riesce il recente G. Carducci, *Tutte le poesie. Edizione integrale* a cura di P. Gibellini, note di M. Salvini, Roma, Newton, 1998, che alle pp. 579-847 raduna, risistemandolo, il suddetto materiale extravagante.

² Si veda ora la ristampa anastatica delle cosiddette «Rime di San Miniato» del 1857 (G. Carducci, *Rime*, con introduzione di E. Salibra, Matithyah, Pontedera, 2006).

complessa di quella descritta dai curatori, ci soffermiamo su tali odi che appaiono meritevoli di una qualche attenzione in quanto completano – al momento – i risultati dell'«officina» barbara³. Ne forniamo un primissimo inquadramento, in attesa che essi figurino entro la prima sezione (*Versi e abbozzi poetici*) di quel volume II, costituito da *Inediti*, che è previsto nel Piano della nuova Edizione Nazionale⁴. Va da sé che tale rassegna, in mancanza di accertamenti filologici e data la relativa affidabilità, anche sul piano testuale, della Edizione Nazionale del 1935-1940, si propone come suscettibile di cospicue rettifiche e integrazioni.

Tra le otto odi predomina nettamente il metro elegiaco⁵, in preve-

³ Interpretata nell'accezione di imitazione dei metri classici condotta senza rime (secondo il metodo cosiddetto sillabico, che trova l'unica eccezione nell'applicazione del metodo cosiddetto accentativo in *Nevicata*); si tratta di quella imitazione «pura», di cui parlava ripetutamente lo stesso Carducci in alcune lettere: cfr. ad esempio a Lidia, il 12 dicembre 1873: «[...] non ti mando per oggi la poesia su l'Adda. Ma imàginati che ho rifatto puramente, purissimamente, l'ode *asclepiadea* (ti piace questo bel vocabolo?) rappresentando i *dattili* e i *gliconii* (bellini, eh?) con gli sdrucchioli, e senza rime [...]. La mia ode è una cosa antica» (G. Carducci, *Lettere*, Edizione Nazionale, Bologna, Zanichelli, 1938-1968, 22 voll., VIII, p. 359); oppure a Lidia, il 9 maggio 1874: «E io rinnoverò l'ode alcaica; e la rinnoverò pura del tutto» (ibidem, IX, p. 100), e a Chiarini, primi di luglio 1874: «Ho fatto l'alcaica pura con versi che non rimano e non tornano» (ibidem, IX, p. 147); e si veda, per quanto concerne gli stessi autografi, quanto osservato da Papini in G. Carducci, *Odi barbare*, a cura di G. A. P., Milano, Fondazione Arnoldo e Alberto Mondadori, 1988, p. 167, in merito a *Nell'annuale della fondazione di Roma*: «L'ode è ricordata col titolo *Il natalizio di Roma* nella lettera del 30 aprile 1877 (Ep. xi 85) a Giuseppe Chiarini; al quale fu inviata pochi giorni dopo (ma non prima dell'8 maggio a giudicare dalla lezione) in copia eseguita da Ugo Brilli (CB), ora conservata a C.C. nel FCh (cart. LXXXVIII 3-IV). Sotto il titolo: *Pe 'l natalizio MMDCXXX di Roma*, il C. scrisse di suo pugno, fra parentesi: "alcaica pura"»); sulla preesistenza alle *Odi barbare* di sperimentazioni condotte da Carducci in materia di mimesi della metrica classica e per una più generale riconsiderazione storico-tecnica della poesia barbara carducciana si veda l'intervento di F. Audisio, *Carducci e i metri neoclassici delle «Rime» di San Miniato*, in c.s.

⁴ Cfr. *Edizione Nazionale delle opere di Giosue Carducci*, Modena, Mucchi, s.d. [ma 2001], p. 8.

⁵ Sul metro elegiaco in Carducci si vedano da ultimo: G. Capovilla, *Forme dell'elegia a fine Ottocento* (Carducci, Pascoli, D'Annunzio), in *L'elegia nella tradizione poetica italiana*, a cura di A. Comboni e A. Di Ricco, presentazione di S. Carrai, Trento, Dipartimento di Scienze Filologiche e Storiche, 2003, pp. 240-263, alle pp. 240-250, rielaborato in G. Capovilla, *D'Annunzio e la poesia «barbara»*,

dibile conformità al fatto che esso risulta essere il più ricorrente nell'assortimento dei «sistemi» saggiati dalla versificazione barbara di Carducci; impiegato cautamente nella prima serie (le *Odi barbare* del 1877), per le difficoltà connesse alla resa dell'esametro, il distico elegiaco diviene infatti molto frequente nelle raccolte successive e trova un non trascurabile numero di attestazioni anche nelle poesie barbare confluite in *Rime e ritmi*.

Considerati in ordine cronologico, i testi in metro elegiaco si aprono con alcuni distici occasionati da una visita alle catacombe di San Gennaro a Napoli nel 1880, quando il poeta soggiornò nella città partenopea come commissario d'esami⁶; il metro, se è facilmente riconoscibile all'inizio, per la regolarità della sua esecuzione, tende, dal verso 6, che consiste in un solo emistichio di pentametro, a presentarsi in una realizzazione sommaria e scorciata: negli esametri e nei pentametri si stenta a individuare le sedi di cesura, e il pentametro può persino superare la lunghezza sillabica dell'esametro (vv. 11-12):

IV.

IMPRESSIONI NAPOLETANE

ABBOZZO

Come preci di spirti che annegansi ne l'infinito
manda effluvi d'acuta soavità selvaggia.

Sotto, gli altar de' santi fra l'ossa de' martiri ignoti,
ne' cavi tufi dove tenebroso aer trema,

si spengono i reali rumori di Capodimonte; [5]
sopra, com'eco sorda...

Il sole di Napoli fra le fronde e gli spacchi
delle caverne trapassante dentro pare

Modena, Mucchi, 2006, pp. 63-81; F. Audisio, *Carducci, l'esametro, il pentametro e alcuni antecessori (Appendice: nota sulla Scuola Bergamasca)*, «La Rassegna della letteratura italiana», IX, 2, luglio-dicembre 2005, pp. 371-407; Ead., *Carducci e i metri neoclassici delle «Rime di San Miniato»* cit.

⁶ Sulla visita che determinò quei distici – i quali costituiscono gli unici versi ispirati a Carducci dai soggiorni napoletani – si veda M. Biagini, *Giosue Carducci. Biografia critica*, Milano, Mursia, 1976, pp. 426-427.

un bagliore del mondo dei morti:
gli uccelli da' giardini passano dentro, [10]

ma si sperdono e non cantano:
le ombre de' visitatori si disegnano lunghe

nella scialba luce come gli spettri de' morti
si rizzassero su e passeggiassero.

Vieni – qui è il riposo, qui Cristo [15]
promette l'oblio della vita.

Qui la vita apparisce veramente
come un'ombra a traverso un sogno.

Napoli, 1-8 Agosto 1880⁷

Stando alle testimonianze residue, la seconda extravagante in metro elegiaco dovrebbe essere stata composta dopo il 18 marzo 1885, quando un disturbo circolatorio colpì il poeta impedendogli temporaneamente l'uso della mano destra e costringendolo a casa per qualche giorno⁸:

X.

IDILLIO DI SAN GIUSEPPE

Non dai templi del cielo rideva effuso com'oggi
a l'odorante tepido marzo il sole,

né cantavano a gioia le gravi soavi campane
da le marmoree torri su la cittade in festa;

⁷ *Opere*, IV, pp. 294-295. Riferiscono i curatori: «* Sulla coperta: "Napoli, agosto 1880". E dentro un foglio con abbozzo in matita su l'una e l'altra faccia; in testa la data "1 agosto-8 agosto – Napoli" e sotto questa le seguenti tracce di poesia incompiuta mista a prosa e senza titolo. Il titolo, che può in qualche guisa rispondere, è stato posto da noi.

"Capelvenere.

Casa del satiro – Il satiro che slanciassi alla danza come volesse mandare un saluto di gioia alle cose – Venere pompeiana – il tramonto sul Vesuvio (?) – Anfiteatro di monti – il Vesuvio violaceo – il mare turchino – il limpido...»

[L'inizio della poesia sembra alludere alle catacombe napoletane, dette di San Gennaro, che si trovano non lontano dal palazzo e dal parco di Capodimonte, regale dimora]» (ibidem, p. 330).

⁸ Su questa circostanza cfr. Biagini, *Giosue Carducci*, p. 526.

ma de la Gherardesca da' monti in circuito foschi [5]
di verde selva su le ferrigne crete

venivan venivan turchine poi nere le nubi,
triste il libeccio urlando sovra il piano di Vada.

Il mar sì come un gregge di pecore matte spingeva
l'onde frangenti a' tumuli di rena. [10]

Contro insorgeva il vento che di salse aspergini i visi
flagellava ai passanti...

19-21 Marzo 1885⁹.

⁹ *Opere*, IV, p. 302; riferiscono i curatori, alle pp. 332-334: «* Dentro due coperte, la prima con la scritta: "Idillio di San Giuseppe, 19 marzo 1898, l'altra con questa: "San Giuseppe..., pensata a diversi tempi, marzo 1885", sono tre foglietti col presente tentativo di elegia, recanti le date: 19 marzo, ore 1; 20 marzo ore 11-12 e "21, ore (2) bellissima giornata". Si trovano inoltre con essi in fascio appunti sul poema provenzale dell'*Infanzia di Gesù*, e cenni a tradizioni popolari su Maria, e anche queste parole autografe: "Gesù abbraccia e benedice a S. Giuseppe morente – Padre, riposa in pace, va' e ai profeti e santi che ti attendono nel limbo darete nuove di allegrezza".

Guido Mazzoni ci ha ben illuminati, nella prefazione a *Rime solitarie* di M. G. Barsotti (Firenze, Galileiana, 1909, pp. ix-x), sulla occasione e sui moventi di questa poesia, sì che ci sembra opportuno riportare quelle sue parole:

"Passeggiavamo sul Corso a Roma (una sera primaverile, circa quindici anni fa) il Carducci, il Chiarini ed io. Il Carducci ed io avevamo dovuto, durante la giornata, vedere e discutere molti documenti e libri e opuscoli, dei concorrenti a una cattedra di lettere italiana in un liceo; e al maestro ribollivano nell'animo le troppe cose che in tale esame gli eran capitate sott'occhio, in prosa e in versi, insulse o sciatte o spropositate. E una, di colpo, gli tornò alla memoria, che gli era dispiaciuta: un'ode a *San Giuseppe*.

A dir la verità, né quei versi erano poi peggiori di tanti altri, né mi rendo pieno conto, neppur ora, della ragione che lo accese contro di essi sdegnosamente. Ma, comunque fosse, perché l'autore aveva contrapposto a Giuseppe Mazzini un San Giuseppe, ideato in modo non riverente alla santità, anzi a dirittura indecoroso, il Carducci, dal dare addosso all'ode passò a tracciarci lui una poesia che diceva aver pensata sul tema medesimo, in tutt'altro senso.

Tre Giuseppe gli eran cari: Giuseppe Mazzini, Giuseppe Garibaldi, Giuseppe Chiarini; avrebbe cantati i primi due volgendosi al terzo; ma avrebbe detto un gran bene anche di San Giuseppe. Oh quella bottega di legnaiuolo, tutta odorosa delle assi piallate, dove egli lavorava da onesto operaio (ricordo queste sue precise parole), con accanto il futuro Messia del popolo, il giovinetto suo

Se la datazione riportata dai curatori in calce ai versi è esatta, e non contraddetta da quanto essi riferiscono circa le datazioni apposte sull'involucro, ne deriva che la stesura di questa ode incompiuta si intreccia in parte e per breve tratto con l'elaborazione, più lunga, di un'altra – e compiuta – ode barbara, ossia *Canto di marzo*, in trimetri giambici resi con endecasillabi sdruccioli raggruppati in strofe pentastiche: ode che fu pubblicata nella «Domenica del Fracassa» del 12 aprile di quell'anno col titolo *Canto di primavera* (poi, col titolo definitivo, nelle *Terze odi barbare* del 1889)¹⁰, e alla quale Carducci aveva messo mano il 30 marzo dell'anno precedente, impostando quelle che nella stesura definitiva sarebbero diventate le strofe 3 e 5:

O salienti da' marini pascoli
 vacche de 'l cielo, bianche e grigie nuvole,
 versate il latte da le mamme tumide
a la selva che move i primi palpiti
 al pian ridesto che sorride e verzica,
 a la selva che move i primi palpiti.
 Ecco l'acqua che scroscia e il tuon che brontola!

Porge

Sporge 'l capo il vitel da la stalla umida

conforto ed aiuto! E qui la fantasia gli suggerì confusamente altre idee, altre immagini; e, come non di rado accadeva a lui commosso, ebbe qualche lacrima negli occhi.

Luigi Billi possiede, di mano del Carducci, un quaderno che mostra la sua attenta lettura dei Vangeli apocrifi: credo che di là avesse derivata la prima visione della bottega e del lavoro del Santo. Certo è che, se avesse scritto subito l'epistola, ché tale doveva essere, ne avremmo avuta una cosa bella di più. Non è inutile soggiungere che, placatosi con quella sfuriata, fu nei giorni seguenti un giudice, non che equo, favorevole al concorrente, autore di molte dotte e utili scritture di storia; e, del resto, anche nell'ode, animato di spiriti patriottici, e, per giunta, carducciano fervente".

Il Mazzoni ci comunica ora che l'autore di quei versi *San Giuseppe*, stampati a Bra nel 1892, è Ferdinando Gabotto».

¹⁰ Cfr. Carducci, *Odi barbare*, ed. critica a cura di Papini, pp. xxiv e 592-595.

La gallinetta scuote l'ali e crocida,
Profondo nel verzier sospira il cuculo
ed i bambini sopra l'aia ballano
cantano
saltano

30 marzo 1884¹¹

Il 27 marzo dell'85 Carducci scrisse quelle che nella stesura definitiva sarebbero state, non senza modifiche, la strofa prima e, in parte, la strofa seconda:

Sì come donna incinta, a cui di languido
inquièto sopor l'ombra i sensi occupa,
e giace bella
e scinta giace e bella sovra il talamo,
le ribelle membra palpitano di smania,
e subiti rossor la faccia corrono:

così la terra: l'ombra de le nuvole
corre su 'l
lenta su 'l verde passa

27 marzo 1885¹²

Si osserverà come il primo e parziale getto di *Canto di Marzo*, che risale al 30 marzo 1884 e che costituisce, appunto, il «canto» che si leva dalla terra a marzo, inizi con la immagine che sarebbe stata

¹¹ Si riproduce il testo da Carducci, *Odi barbare*, ed. critica a cura di Papini, pp. 592-593, senza riportare le numerazioni dei versi, delle strofe e dei fogli introdotte dall'editore, il quale tuttavia specifica, a p. 592: «[...] sono numerate, con matita verde, di mano del C. le strofe, salvo che nell'abbozzo del 27 marzo '85». Non sono riportate le date apposte dal poeta in calce alle varie stesure, in quanto inserite nell'esposizione. Il corsivo indica cassatura.

¹² Ibidem, p. 593.

impiegata anche ai vv. 7-8 dei distici elaborati tra il 19 e il 21 marzo 1885, ossia quella delle nuvole che sopraggiungono, qui dal mare e paragonate ad una mandria, secondo un'immagine non priva di presupposti antichi¹³, lì dai monti (ma il mare sospinge le onde «come un gregge di pecore matte»). Sempre sul fondamento delle date riferite nella Edizione Nazionale si può dunque ricostruire quanto segue: tra il 19 e il 21 marzo 1885, in *Idillio di San Giuseppe*, Carducci avrebbe iniziato a fissare la memoria di un «19 marzo» risalente agli anni maremmani (l'ambientazione è esplicita per le specificazioni toponomastiche «monti de la Gherardesca» e «piano di Vada»), secondo un procedimento di recupero memoriale applicato ad esempio cinque anni addietro negli «idilli in esametri», sempre di ambientazione maremmana, *Sogno d'estate*, e *Una sera di San Piètro* (dove, per quanto concerne il v. 4, «Castiglioncello in alto fra mucchi di querce ridea», osserva Valgimigli che, «nella edizione del "Fanfulla della Domenica" c'è, voluta dal C., al nome di Castiglioncello, per distinguerlo da altri paesi omonimi, la nota «della Gherardesca»»: lo stesso toponimo presente al v. 5 dell'*Idillio*)¹⁴; ma solo il 27 marzo Carducci avrebbe distolto l'attenzione dall'*Idillio* in distici e avrebbe iniziato ad adibire i trimetri giambici in strofe pentastiche, vergati un anno prima, all'idea dell'«inno panico che esce dalla terra in fermento»¹⁵: sino a realizzare nei giorni successivi, entro il 30 marzo, il

¹³ Nota Valgimigli, in G. Carducci, *Odi barbare*, testimonianze, interpretazione, commento di M.V., Bologna, Zanichelli, 1959, p. 246, in merito al secondo verso della strofa 3: «reminiscenze di canti vèdici, che il C. specialmente conobbe dalle traduzioni e dagli studi di Michele Kerbaker [...]. Le nuvole sono le vacche del cielo che salgono su dai pascoli marini, i νομοί ἐνάλτοι di Archiloco (fr. 74 Diehl), e versano dalle gonfie mammelle il latte che nutre e rinfresca e fa rinverdire e splendere (*sorride*) il piano e il colle».

¹⁴ Valgimigli in Carducci, *Odi barbare*, p. 214.

¹⁵ Saccenti in G. Carducci, *Opere scelte*, a cura di M. S., Torino, Utet, 1996, I, *Poesie*, p. 900. Giova riferire il cappello in cui Valgimigli sintetizza la storia compositiva di *Canto di marzo* e ne fornisce una prima valutazione estetico-biografica: «Delle due date estreme, 30 marzo 1884 e 30 marzo 1885, scritte dal Carducci sulla copertina contenente prove autografe e bozze di stampa, la prima è probabilmente, come il C. soleva più volte [...] quella della occasione a noi rimasta ignota, che diede alla poesia il motivo; la seconda è quella dell'ultima e definitiva stesura. Le date precedenti a questa, che si leggono in altri foglietti, 27, 28 e 29 marzo 1885, si riferiscono alla più volte ripresa composizione. Benché il C. in quei giorni, dopo il disturbo circolatorio che ebbe il 18 marzo, non fosse in grado di adoperare la mano destra correntemente (vedi le lettere del 22, 23, 28 e 30 marzo in Epist.

Canto di primavera che, pubblicato in rivista, sarebbe stato inserito col titolo definitivo di *Canto di marzo* nelle *Terze odi barbare* del 1889, secondo la lezione, lievissimamente ritoccata nella raccolta complessiva di *Odi barbare* del 1893 che qui conviene, per chiarezza d'assieme, riferire nella sua integrità:

- Quale una incinta, su cui scende languida
languida l'ombra del sopore e l'occupa,
disciolta giace e palpita su 'l talamo,
sospiri al labbro e rotti accenti vengono
e sùbiti rossor la faccia corrono, 5
- tale è la terra: l'ombra de le nuvole
passa a sprazzi su 'l verde tra il sol pallido:
umido vento scuote i pèschi e i mandorli
bianco e rosso fioriti, ed i fior cadono:
spira da i pori de le glebe un cantico. 10
- O salienti da' marini pascoli
vacche del cielo, grige e bianche nuvole,
versate il latte da le mamme tumide
al piano e al colle che sorride e verzica,
a la selva che mette i primi palpiti –. 15
- Così cantano i fior che si risvegliano:
così cantano i germi che si movono
e le radici che bramose stendonsi:
così da l'ossa dei sepolti cantano
i germi de la vita e de gli spiriti. 20
- Ecco l'acqua che scroscia e il tuon che brontola:
porge il capo il vitel da la stalla umida,
la gallina scotendo l'ali strepita,
profondo nel verzier sospira il cùculo
ed i bambini sopra l'aia saltano. 25
- Chinatevi al lavoro, o validi omeri;
schiudetevi a gli amori, o cuori giovani;

XV 136 sgg.), la scrittura è tuttavia di mano sua. Il titolo, che fu dapprima *Canto di primavera*, e tale rimase nella *editio princeps* della "Domenica del Fracassa" del 12 aprile 1885, divenne poi *Canto di marzo* nella terza edizione delle *Odi barbare* del 1893. Il sentimento del pericolo ormai superato e insieme di una ripresa di benessere non sono forse senza riflessi sul tessuto della poesia» (G. Carducci, *Odi barbare*, testimonianza, interpretazione e commento di M.V., Bologna, Zanichelli, 1971², p. 245).

impennatevi a i sogni, ali de l'anime;
 irrompete a la guerra, o desii torbidi:
 ciò che fu torna e tornerà ne i secoli.

30

In *Idillio di San Giuseppe* il motivo vitalistico si manifesta dunque con un recupero memoriale già sperimentato e con la ripresa di un'immagine – la comparsa delle nuvole – che è presente in versi stilati esattamente un anno prima, ma non procede oltre la iniziale rievocazione del paesaggio maremmano. Quanto alla metrica, si osserva che la scelta dell'ormai familiare distico elegiaco comporta un costante controllo sulla consistenza numerica delle sillabe che formano i distici, fino all'ultimo di essi, che è lasciato in tronco. La prova poetica successiva, ossia la prosecuzione di *Canto di marzo*, appare ben altrimenti determinata, per la diversità del metro (più semplice¹⁶ e impiegato per la seconda volta dopo *Da Desenzano*, apparso in rivista nel 1883), per il carattere delle notazioni naturalistiche, svincolate da determinazioni geografiche che avrebbero denotato un ripiegamento nostalgico, e per il già iniziale procedere del discorso entro una salda visione d'assieme, di tipo latamente evoluzionistico.

Segue cronologicamente un compiuto *Epigramma*, che Carducci scrisse durante un soggiorno a Piacenza, dove fu ospite dell'avvocato Paolo Boselli, marito di Elvira Nazzari, sorella di Dafne Gargioli; Carducci poté compiere una visita dei dintorni, ricchi di castelli, tra cui quello di Podenzano, destinato dai Boselli a casa di campagna, e ne trasse spunto per i seguenti distici¹⁷:

XIV.

EPIGRAMMA

Quando castella e torri co 'l memore sguardo ricorro
 e tra le volte vaga lo spirito mio,

sopra la ferrea forza, su l'alte ruine del tempo,
 cerco le forme de la bellezza umana

a trasvolar serene. Soave balen tra le volte
 fosche passava ieri il tuo riso, Elvira,

[5]

¹⁶ Sul trimetro giambico, impiegato da Carducci nelle due odi oltre che in una traduzione di un carne dell'Ariosto inserita in appendice alle prime *Odi barbare* del 1877, cfr. A. Gandiglio, *I metri barbari del Carducci*, «Atene e Roma», XV, 1912, alle coll. 340-341.

¹⁷ Biagini, *Carducci*, pp. 599-600.

e a me pareva su 'l tempo passar trionfante la forma
umana, nuova la pia bellezza antica.

Piacenza, 3 Ottobre 1888¹⁸

Si tratta di una poesia decisamente occasionale, niente più che una pagina d'album, risolta in un omaggio formulare alla sorella di colei che, sia pure in una dimensione assai meno passionale e più galante, aveva preso per prima il posto di Lidia nel cuore e nella ispirazione del poeta (a Dafne Gargioli si rivolgono infatti varie odi barbare: *Figurine vecchie*, in metro alcaico, del 1881; *Saluto d'autunno*, nello stesso metro e dello stesso anno; *Vere novo*, in distici elegiaci, del 1884; e poi *Primo vere*, in metro asclepiadeo, del 1889; si possono verosimilmente attribuire alla ispirazione della Gargioli anche *Egle*, in distici elegiaci, del 1889, e *Sole d'inverno*, in metro asclepiadeo, dello stesso anno¹⁹).

Pochi giorni dopo il soggiorno piacentino Carducci, rientrato a Bologna, scrisse altri distici, concepiti però qualche tempo addietro:

XV.

LAGO AZZURRO

Né con un raggio il sol, né timida un'anima d'aura
rincrespa il velo puro de l'acque. S'ode

lento di quando in quando tinnire il campan de le vacche
perse nel pasco raro tra' larici alti.

¹⁸ *Opere*, IV, p. 307; notano i curatori: «* Dentro una coperta, su cui in lapis rosso sta scritto "Epigramma (Piacenza, 3 ott. 1888)", sono in lapis nero i quattro distici sotto la data: 3 settembre 1888, corretto il mese in quello di ottobre. Questo foglio era coperta d'altra poesia, perché porta su una faccia il titolo "principio d'elegia – Montebianco – [novembre *cancellato*] o dicembre 1888", e sull'altra faccia alcuni distici col titolo "Schemi" e la sottoscrizione, di mano del Carducci, "Roma 30 sett. G. Mazzoni"; i quali distici, chiesti dal C. come schemi metrici, sono scherzosi, e incominciano così: "Quando, o Carducci, tu ne' sibili il fiato costringi, – Forse li avventi contro a' versetti miei?"» (p. 335). Sulla collaborazione del Mazzoni all'esperienza barbara si veda G.A. Papini, *Chiarini, Mazzoni e le odi barbare del Carducci*, Firenze, Edizioni Sansoni Antiquariato, 1960, e Carducci, *Odi barbare*, ed. critica a cura di Papini, passim.

¹⁹ Su Dafne Nazari Gargioli si veda da ultimo G. Carducci – Gli amici veronesi (V. Betteloni, G.L. Patuzzi, G. Biadego, G. Fraccaroli), *Carteggi (ottobre 1875-dicembre 1906)*, a cura di A. Brambilla, Modena, Mucchi Editore, 2005, passim.

Quando divenni io qui? Sospese già l'ora il suo passo
od io già vissi spirito errante qui?

12-13 Ottobre 1888²⁰

L'ideazione risale alle vacanze estive trascorse a Madesimo in quel 1888: durante una escursione nei primi di agosto Carducci ebbe modo di ammirare il Lago Azzurro, presso l'Alpe di Motta²¹: i distici pensati in quella circostanza furono realizzati qualche mese dopo, a Bologna, tra il 12 e il 13 ottobre, come indicano i curatori dell'Edizione Nazionale delle *Lettere*²² (ed effettivamente l'autore era nella città in quei giorni, come confermano le lettere inviate dal capoluogo emiliano tra l'11 e il 16 di quel mese²³). Nella redazione di *Lago Azzurro*, che si direbbe non frammentaria, la chiusa tronca dell'ultimo pentametro sembra casuale e comunque non connessa al noto esperimento tentato in *Nevicata* del 1881, dietro suggestione di Mazzoni, Picciòla e Chiarini²⁴. Nei distici si notano anche vaghe affinità con i versi conclusivi della *Elegia del Monte Spluga*, per il senso di isolamento totale nella natura d'alta montagna, e con altri tratti e procedimenti che figureranno negli *Idilli alpini* del 1898.

Merita di essere riferita a questo punto, perché destinata verosimilmente ad uno sviluppo in metro barbaro, e forse proprio elegiaco, una

²⁰ *Opere*, IV, p. 308.

²¹ Riproduzione fotografica in *Albo Carducciano. Iconografia della vita e delle opere di Giosue Carducci*, Bologna, Zanichelli, 1909, reprint 1980, foto e didascalia n. 129 («Il Lago Azzurro di Motta, sopra Madesimo»).

²² «* In uno dei due foglietti, contenuti nella coperta che ha la scritta "Lago azzurro, 12-13 ott. 1888", dopo i primi due distici, corretti e ricorretti più volte e ritrascritti, prima del terzo leggesi la data "12 ott. 11 e 40". Il verso 3 principiava così: "a quando a quando"; ma poi furono poste, sulle prime due parole, queste: "lento di". Nell'altro foglietto è questa traccia di poesia, sotto il titolo "Lago azzurro", e la data "4 ag." (in calce: "Madesimo"): "larici, abeti giovani, sul dosso sassoso della Groppera rispecchiantisi come ombre meste – di fronte, rododendri, altopiano verde – Alpi coperte di neve – nebbie intorno a quelle alpi come veli argentei intorno a vestali – una mostra di tra le nuvole bianche il vertice nevoso come un capo che si elevi – tintinno dall'alto, campan delle vacche pascenti tra gli abeti grandi e i larici lo stesso pascolo sul dorso delle montagne – Ninfe? storia delle alpi? leggende retiche? O natura solenne"» (*Opere*, IV, p. 335).

²³ Cfr. *Lettere*, XVII, pp. 3-4.

²⁴ Cfr. G. Capovilla, *Mazzoni, Picciòla e il metro della carducciana «Nevicata»*, in c.s.

«traccia di poesia» che il paesaggio dello Spluga ispirò a Carducci sempre in quell'agosto del 1888, un paio di settimane più tardi e che il poeta intendeva dedicare sempre a Dafne Gargioli. Il testo presenta non pochi elementi in comune con le varie poesie, barbare e in rima, che Carducci scrisse e radunò in *Rime e ritmi*:

XIII

STELLA DELL'ALPI

A D.

TRACCIA DI POESIA

Io sono... stella nella tua chioma bruna e mentre il poeta mi colse, pensava, o D., al tuo agile, al tuo florido capo chinato incurvo piegato sotto il volo delle ore crudeli. Avria voluto vederlo drizzarsi sotto le ombre verdi ad ammirare le bianche nubi che fugate dal sole passano disegnando velocemente le loro ombre sopra gli erti dossi, come immagini di poeta inseguite dalla luce della realtà. Il poeta avrebbe voluto che il guardo vostro, che ora era smarrito dietro idee dolenti, della dolce gioventù addolorata, sorpreso e rianimato si rialzasse alla vista del fiume precipite (cascata). Precipita dall'alto tonante rimbalzante e spumante, candido e puro, così come la poesia (Pindaro) che dal cuore e dall'intelletto profondo d'un poeta primitivo, dalle altezze boschive e nevoze della storia ecc. cade in isprazzi sulle generazioni –; e prima di rimbalzar nel baratro, la cascata riflette il cielo e se stessa nell'onde, e la poesia nell'idealità.

Non vi meravigliate, D., ch'io parli sì bene. Vive in queste alpi lo spirito d'Italia e di Roma, vive il fervore dei petti devoti a morte libera...

Ditelo, o D., all'alpi. Ditelo all'acque sonanti.

Madesimo, 21 Agosto 1888²⁵

²⁵ *Opere*, IV, pp. 305-306; specificano i curatori, a p. 334: «* Sulla coperta il C. scrisse “Stella dell’Alpi – pensato 21 ag. 1888 in Madesimo”; dentro due foglietti contenenti questa traccia di poesia, col titolo “Stella dell’alpi | a D.” e in calce: “pensato, 21 ag. ore 11 a. m.”. Che la vena poetica fosse in quei giorni particolarmente sollecitata, dimostra la stessa personificazione degli eventi atmosferici in una descrizione presente nella lettera del 6 agosto a Carlo Gnaccarini: «[...] Qui anche questa mattina nevicava e c’era il sole. Cioè, il vento dello Spluga gittava innanzi la neve, e il sole per conto suo di quando in quando s’affacciava fra le nuvole a veder la neve. Alfine il sole ha guardato tanto, che la neve ha avuto vergogna. Ma le cime son tutte d’argento recentissime. La notte passata il termometro segnava zero: l’altro ieri alle 4 segnava 3. Ciò non ostante sabato trovai il

Seguono alcuni distici, datati «Spezia, mattina del 30 Marzo 1890» e occasionati dal soggiorno ligure di cui è testimonianza negli omonimi e più celebri distici accolti in *Rime e ritmi* (di cui tra breve):

XVIII.

AD ANNIE

Canta. – E tu, ora felice, che ergesti la dolce fanciulla
de' miei pensieri in cima, ora felice, ferma.

Sorgono a te dintorno le meste compagne addormite
e dicono: – Onde la nuova luce, o suora?

In qual vita di prima, tra quali incantevoli elisi 5
noi la vedemmo ninfa con la gran cetra d'oro? –

L'ora solenne dice: – Tacete, ore inerti sognanti:
ella è la forza della bellezza nuova,

che in fantasmi muta, sorridenti, dolenti, spasmani, 10
il vero appreso con fremito de l'anima. –

– Sali, dice il poeta, tu fiera sovrana, e co 'l lampo
de' tuoi belli occhi spirami gloria e amore.

Spezia, mattina del 30 Marzo 1890²⁶

Il testo non è autografo e la data che vi si legge non è necessariamente quella della composizione bensì quella della trascrizione effettuata da Annie Vivanti nello stesso giorno in cui il poeta visitò con lei la casa natale a Valdicastello²⁷. I distici sembrano, per il momento,

tempo di andare alla cima dello Spluga, ad ammirare la neve repubblicana svizzera. [...] Questa mattina sono salito alla Motta e mi sono perduto in un bosco per godermi la neve caduta sotto il conpetto del sole. [...] Io penso molte odi barbare; queste metton le radici dentro il pensiero, ma non vogliono spandere i loro germogli e fiori nella verdura tenerina delle parole e del fatto, perché hanno paura del freddo» (*Lettere*, XVI, p. 282).

²⁶ *Opere*, IV, p. 312; annotano i curatori: «*Nello stesso fogliettino di carta da lettere dove Annie Vivanti trascrisse la lirica a lei dedicata (edita in *Rime e Ritmi*, n.° vi), con la data "Spezia, la mattina del 26 marzo 1890", non senza qualche emendamento di mano dello stesso Poeta, segue quest'altra che qui si pubblica, trascritta dalla Vivanti stessa con in calce le parole: "Mattina del 30. III. 1890, via Pr. Amedeo, 13, Spezia"» (*Opere*, IV, pp. 336-337).

²⁷ Biagini, *Carducci*, p. 629.

porsi come l'attestazione più interessante tra queste extravaganti in metro elegiaco: e ciò anzitutto per le correlazioni con l'altro ed omonimo testo, ispirato sempre dalla Vivanti pochi giorni prima (il 26 marzo) e inserito direttamente in *Rime e ritmi*, senza preliminare pubblicazione in rivista (al pari di *Alla Signorina Maria A.*, *Nel chiostro del Santo*, *Mezzogiorno alpino*, *Sabato Santo*²⁸):

Ad Annie

Batto a la chiusa imposta con un ramicello di fiori
glauchi ed azzurri, come i tuoi occhi, o Annie.

Vedi: il sole co 'l riso d'un tremulo raggio ha baciato
la nube, e ha detto – Nuvola bianca, t'apri. –

Senti: il vento de l'alpe con fresco susurro saluta 5
la vela, e dice – Candida vela, vai. –

Mira: l'augel discende da l'umido cielo su 'l pèsco
in fiore, e trilla – Vermiglia pianta, odora. –

Scende da' miei pensieri l'eterna dea poesia
su 'l cuore, e grida – O vecchio cuore, batti. – 10

E docile il cuore ne' tuoi grandi occhi di fata
s'affisa, e chiama – Dolce fanciulla, canta²⁹.

Come rilevato da Anna Folli, che di recente ha richiamato l'attenzione sulla prima, 'extravagante' *Ad Annie*, fornendo la riproduzione della copia della Vivanti (da cui dipende il testo della *Appendice* della Edizione Nazionale), le due poesie sono connesse intertestualmente³⁰; tra esse si coglie una similarità anche sul piano dell'orga-

²⁸ Si veda T. Barbieri, *Le edizioni principi di «Rime e ritmi»* in G. Carducci, *Rime e ritmi*, testimonianze, interpretazione, commento a cura di M. Valgimigli e G. Salinari, Bologna, Zanichelli, 1966, pp. 239-247.

²⁹ Per la datazione, si veda quanto riferisce Valgimigli in Carducci, *Rime e ritmi*, p. 34: «[...] *Ad Annie* fu composta alla Spezia la mattina del 26 marzo 1890. Ciò risulta dalla copia che dell'autografo, trattenuto dalla Vivanti, fece la stessa Vivanti; e dell'esattezza della copia garantisce la revisione che, con correzioni autografe, fece quivi lo stesso Carducci (cfr. Ed. Naz. iv 271)».

³⁰ Giosue Carducci-Annie Vivanti, *Addio caro Orco. Lettere e ricordi (1889-1906)*, saggio introduttivo e cura di A. Folli, Milano, Feltrinelli, 2004, p. 67: «[...] le due poesie che Carducci scrive per lei in quel marzo 1890 con lo stesso titolo,

ressa è la taciuta implicazione mitologica, che vede le Ore come ancelle di Venere: per cui la loro presenza comporta la divinizzazione della donna amata, alla quale tanto più naturalmente fa riscontro la assolutizzazione della lode poetica. Il testo, inoltre, anticipa alcuni tratti della *Elegia del Monte Spluga*: oltre al fatto che Annie vi risulta già divinizzata quale «ninfa» (cfr. *Elegia*, vv. 17-20 e 29-30), e che il dato naturalistico si risolve in una fantasmagoria di personificazioni mitologiche (*Elegia*, vv. 1-2 e sgg.), spicca il dato cromatico dell'«oro» (*Ad Annie*, v. 6; *Elegia*, v. 11 e 16), e ritorna l'espressione del v. 2, mutuata dal Dante lirico (basti l'*incipit* del sonetto *Due donne in cima de la mente mia*). È insomma evidente che l'elaborazione dell'*Elegia del Monte Spluga*, condotta nei primi giorni del settembre 1898, non ha escluso alcuni recuperi dai distici che Annie trascrisse il 30 marzo del 1890 (e nemmeno, nei distici conclusivi, il senso di smarrimento espresso nel distico finale di *Lago azzurro*).

Al soggiorno estivo del 1898 che ha dettato a Carducci la maggior parte degli *Idillii alpini* poi distribuiti in due *tranches* in *Rime e ritmi* dell'anno seguente, riportano questi altri distici:

XXV.

IN MONTAGNA

Monti de la patria, vi riaffidiamo i virgulti
che su le vostre cime arbori grandi a l'aure

cantino come quando gli stipiti loro vetusti
difendevan dell'ombra ne l'ore d'agosto solinghe

questa valletta dove trepida il Madesimo in fuga. [5]

.....

Dove trepido affretti, o picciol Madesimo, l'acque
pure d'argento?.....

28 Agosto 1898³³

limitato ai titoli (ma si veda *Ora soave*, v. 13, «Com'è bella questa ora! [...]»), e comunque prescinde da personificazioni classicheggianti.

³³ *Opere*, IV, p. 322; annotano i curatori: «*Titolo e data trovansi sulla coperta come furono qui riprodotti con i versi, di lettura molto incerta in su la fine. La data si ripete anche nel foglio incluso». (IV, p. 339).

le cui ragioni sono da connettersi ad un contributo ad una iniziativa di promozione naturalistica locale, secondo quanto specificato da Biagini³⁴.

Se la mia verifica è esatta, tra le extravaganti carducciane si annoverano solo altri due testi in metro barbaro; il primo – sempre procedendo in ordine cronologico – risulta essere un frammento di alcaica:

XVII.

PALAZZO DI SAN GIORGIO

Stava su gli archi vigile vindice
il grifio: sotto l'artiglio ferreo
la lupa anelava, pareva
l'aquila stridere, franta l'ale.

Tale i nemici Genova infrangere
usa: diceva la scritta...

Luglio 1889³⁵

³⁴ Biagini, *Carducci*, p. 776: «[...] il 28 agosto buttò giù le prime battute d'un idillio [...] per l'inizio o la ripresa di quell'opera di rimboschimento da lui sempre propugnata e incoraggiata in seno alla Società Pro Madesimo che, ideata e fondata nel 1894 da Innocenzo De Giacomì per la valorizzazione del paese e della valle, lo ebbe fin dal settembre '96 presidente onorario».

³⁵ IV, p. 311; annotano i curatori: «*Questi pochi versi si trovano abbozzati in un foglietto contenuto, con molti appunti di storia genovese, da una coperta che porta il titolo: "Palazzo di San Giorgio" e la data: "luglio 1889". ["Il Palazzo di San Giorgio", in Genova, dove ebbe sede lo storico Banco, di tanta importanza economica e politica. – Pag. 311, v. 2, "il grifio": Il Carducci lasciò un appunto, in cui si legge che nel sigillo della repubblica un grifo, "simbolo di Genova, preme un'aquila, stemma dell'imperatore Federico, ed una lupa, (altre volte) stemma di Pisa", col motto: "Griphus ut has angit, sic hostes Janua frangit". Veramente nel campo del sigillo il grifo afferra una volpe che ha preso in bocca un gallo per il collo, v. G. B. Cervellini, *I leonini delle città italiane*, in "Studi medievali", 1933, p. 252. Ma v'è chi dice che un dipinto com'è descritto dal Carducci esisteva sulla fronte del Palazzo di San Giorgio e che fu poi tramutato il 1761 in una delle stanze interne, v. L. A. Cervetti, nel "Cittadino", Genova, 12 apr. 1889]». (IV, p. 336). Biagini, *Carducci*, p. 608-609: "Il 9 luglio [1889] era a Genova dove, alloggiato all'Hôtel Gênes, restò fino a tutto il 17 per decidere, insieme con una commissione, se dovesse sventrarsi o no il palazzo di San Giorgio, che la camera di Commercio avrebbe voluto sacrificare per ragioni di viabilità (Ep. XVII 81). In quel palazzo ebbe sede lo storico Banco, così glorioso in campo economico e politico. Sul

Il metro alcaico è prescelto per la connotazione più storica che evocativa e per l'*ethos* solenne o fiero che Carducci aveva finito per annettervi in odi quali *Alla Vittoria*, *Nell'annuale della fondazione di Roma*, *Alla Regina d'Italia*, *Per la morte di Napoleone Eugenio*, *A Giuseppe Garibaldi*, *Davanti il Castel Vecchio di Verona*, *A una bottiglia di Valtellina del 1848*, *Scoglio di Quarto*, *Il liuto e la lira*). In linea con tali precedenti è anche la trasposizione del metro in questo frammento che si interrompe al secondo verso della seconda strofa: i primi due versi, endecasillabi alcaici, sono resi secondo la prassi corrente, ossia abbinando un quinario piano ed uno sdrucciolo; il terzo verso, enneasillabo alcaico, è un novenario con accenti di seconda e quinta; il quarto verso, decasillabo alcaico, è reso abbinando un quinario sdrucciolo ed un quaternario piano, con procedimento che prevale nelle odi garibaldine *A Giuseppe Garibaldi* e *Scoglio di Quarto*³⁶.

Infine, un testo in saffiche, incompiuto:

XXVII.

ROMA

FRAMMENTI D'INNO SECOLARE

Chi è che lava i candidi cavalli
là da la fonte di Giuturna? Due
giovani belli, poderosi, grandi
oltre l'umano.

Hanno due stelle sopra il capo. «Lunga
forza e vittoria al popolo di Roma.
Ecco: i re prostra al campo di Regillo
il dittatore».

frontone un grifo, simbolo di Genova, premeva un'aquila, stemma dell'imperatore Federeico, ed una lupa, stemma di Pisa; e sotto il motto: "Griphus ut has angit, sic hostes Yanua frangit". Quell'immagine colpì il poeta, che meditò un'ode, di cui ci restano solo i primi versi, ispirati appunto allo stemma genovese. La lettera menzionata dai curatori è quella inviata ad Adriano Lemmi il 17 luglio 1889 da Genova, e di cui si riferisce il tratto iniziale: «Caro Adriano, son qui per salvare la parte più antica del palazzo di San Giorgio che la Camera di Commercio vorrebbe sacrificato per questioni di viabilità; che non è necessario. E però non potei andare a Roma» (*Lettere*, XVII, p. 81).

³⁶ Cfr. Gandiglio, *I metri barbari del Carducci*, col. 331, e Valgimigli in Carducci, *Odi barbare*, pp. 8, 133 e 140.

Sparvero eccelsi, e secoli di gloria
trassersi dietro. Ahi giorno venne quando
morte imperando e squallido silenzio
tutto all'intorno,

Roma pareva seppellir se stessa:
se non che dritto, nel conspetto de le
macere genti...

Roma, 1900³⁷

Queste saffiche, dall'inizio suggestivo, che s'apre in chiave leggendaria con la visione dei Dioscuri giunti a Roma per recare la notizia della vittoria sulla lega latina nel 493 a. C. al lago Regillo, sarebbe tra le ultimissime prove poetiche di Carducci. Nella fattura dell'endecasillabo alcaico si nota costantemente quella «pausa dopo le prime cinque sillabe a imitazione dell'endecasillabo saffico oraziano di cesura maschile ai nostri orecchi più armonioso» che il Gandiglio registra come tendenza, sia pure in regressione, in *Rime e ritmi*³⁸. Resta tuttavia problematica la datazione topica, in quanto non risulta che Carducci, dopo la paresi del 1899, si sia recato a Roma.

³⁷ *Opere*, IV, p. 324; annotano i curatori: «* In una coperta con le parole: "Frammenti Inno secolare. Roma 1900" cinque carte presentano i primi nove versi, e il decimo così: "Trassersi dietro. Ma di venne, quando", che ripreso altrove séguita con altri molto incerti per troppe correzioni. Si trovano insieme parecchi appunti per una larga traccia di lavoro dove si accenna a molte cose, fatti, persone: la mole adriana, il Pantheon, Teodorico, I Germani acquistati al cristianesimo nel nome di Roma, la tomba di Dante, Roma e il '49, Vittorio Emanuele il liberatore, Umberto il martire ecc.» (*Opere*, IV, p. 339).

³⁸ Gandiglio, *I metri barbari di Carducci*, col. 336.

UMBERTO CARPI

ZIBALDONE 543-579 (22-29 GENNAIO 1821):
MONARCHIA ASSOLUTA, REPUBBLICA, ΠΑΕΟΝΕΞΙΑ

1. Nei primi mesi del 1821, in Recanati fra le mura di palazzo Leopardi, si sarà tenuto qualche discorso su quella che il conte Monaldo chiamava «la questione fra la Monarchia e l'esagerato Liberalismo», cioè i moti costituzionali che da Torino a Firenze a Roma a Napoli stavano sconvolgendo l'Italia restaurata? La primavera precedente – aprile 1820 – lo stesso Monaldo aveva osteggiato presso il Brighenti la ristampa delle due canzoni per l'Italia e per Dante proprio nel timore che «in questi tempi di burrasche politiche» potessero venir interpretate «per insegna di qualche fazione», e invano il Brighenti aveva cercato di rassicurarlo protestando che in realtà a Bologna la canzone su Dante era stata «presa in sinistro, e gli uomini di principj liberali non la *avevano sentita* troppo volentieri»: e c'è da crederlo, con quel verso su «la Francia scellerata e nera» (nell'edizione fiorentina del 1831 corretta in «la più recente e la più fera», mentre nel 1824 era già stato espunto «di franche torme il bestial furore» per un più generico «l'asta inimica e il peregrin furore»). In realtà, nel 1818, Giacomo antifrancese lo era stato sul serio, però adesso le sue prospettive politiche stavano cambiando, né il padre andava del tutto fuori strada nell'imputare qualche responsabilità di tale mutazione all'amicizia con Giordani e alle altre che ne erano conseguite, come quella invano contrastata col 'conciliatorista' e futuro 'antologista' Giuseppe Montani: nel 1821 la rivoluzione francese comincerà a diventare esplicitamente la mitigatrice dell'egoismo divenuto pestifero nella Francia del dispotismo monarchico e poi addirittura come l'avvio in Europa di un certo risorgimento dalla barbarie¹.

¹ *Zibaldone di pensieri* [d'ora in poi *Zib.* seguito dall'indicazione di volume e pagine], I, a cura di Giuseppe Pacella, Milano, Garzanti 1991, I, p. 438 (17 febbraio 1821) e p. 654 (23 maggio 1821). Sul pensiero del 23 maggio e sulla sua postilla del giorno successivo tornerò ancora più avanti.

Insomma, a questo punto le rassicurazioni diciamo così 'di destra' fornite da Brighenti a Monaldo non facevano che aumentare l'imbarazzo del giovane poeta, il quale replicava piccato: «Quelli che presero in sinistro la mia Canzone sul Dante, fecero male, secondo me, perchè le dico espressamente *ch'io non la scrissi per dispiacere a queste tali persone*, ma parte per amor del puro e semplice vero, e odio delle vane parzialità e prevenzioni; parte perché non potendo nominar quelli che queste persone avrebbero voluto, io metteva in iscena altri attori come per pretesto e figura». Dove, delle due spiegazioni, la prima era sincera, ma in sostanza ribadiva come vero il giudizio antifrancese confermando che quelle *tali persone* avevano letto bene, mentre la seconda cercava di svuotare la prima e suonava stentata, un po' alla Monti quando aveva dovuto giustificare a posteriori il vecchio antifrancesismo della *Basvilliana*: e ha tutto il sapore d'una sorta di rivincita per questi imbarazzi cui l'intervento paterno lo costringeva il sarcasmo nei confronti del genitore, il quale – contentandosi dell'intitolazione – non aveva trovato nulla da ridire sulla stampa dei versi ad Angelo Mai («titolo [...] innocentissimo. Si tratta di un Monsignore»!), senza punto sospettare che «sotto quel titolo si nasconda una Canzone piena di orribile fanatismo», per di più la sola – come già aveva scritto a Giordani il 20 marzo 1820 – in cui si potevano trovare i suoi «sentimenti d'oggi, usciti per miracolo dalla penna in questi ultimi giorni». Se Leopardi avesse potuto immaginare che quel suo corrispondente Brighenti era un informatore della polizia austriaca!

Ma sono vicende biografiche note, che richiamo solo perché aiutano a capire di che temperatura fosse – tanto più dopo l'incidente del tentativo di fuga nell'estate 1819, e Monaldo doveva aver notato con sospetto come in quell'occasione il figlio si fosse rivolto per i suoi maneggi ad un liberaleggiante quale il conte Saverio Broglio d'Ajano – il clima politico nel palazzo Leopardi mentre i fuochi costituzionalisti accendevano l'Italia. Dall'esterno e con l'esterno notizie poche e tarde, neppure alcuna possibilità di aperto confronto epistolare, e in casa tra padre e figlio, non ci vuol molto a immaginarlo, mezze parole, parole non dette, equivoci e risentimenti, una gran diffidenza, però nessun esplicito conflitto di idee, anche se l'uno aborrisce i costituzionalisti come pendagli da forza mentre l'altro vede nel costituzionalismo, se non il risanamento degli immedicabili Stati moderni, almeno un lenitivo ai loro mali: insomma, per Giacomo solo il tedio delle *putri e lente ore* recanatesi, la frustrazione del sentirsi mero *gioco* del paterno *vile timor o speme*. Una situazione che non lascia

intravedere sbocchi, alimentando la tendenza ad un pessimismo totalizzante sull'intera società: per esempio, ad una tirata contro il parassitismo sociale della classe nobiliare fattagli, invero con troppo scarsa delicatezza, da Brighenti («Io disprezzo, e odio la nobiltà, come uno dei più perniciosi flagelli dei nostri paesi: non lascio mai occasione alcuna di rivoltarmi contro la nobiltà [...] come pensatore libero, credo egualmente di avere il diritto di scatenarmi contro una classe di oziosi, che sono il corpo morto delle Popolazioni, giacchè per la massima parte non fanno nulla, e assorbono il meglio»), risponde, non contestando affatto il giudizio ma estendendolo da critica di una classe ad antropologia negativa del moderno, che l'egoismo sociale è diventato connotativo della modernità in sé e dunque pervade, insieme con la nobiltà, anche *tutte* le altre classi: «Dite benissimo dei nobili, che sono il corpo morto della società. Ma pur troppo io non vedo quale si possa chiamare il corpo vivo oggidì; perché tutte le classi sono appestate dall'egoismo distruttore di tutto il bello e di tutto il grande; e il mondo senza entusiasmo, senza magnanimità di pensieri, senza nobiltà di azioni, è cosa piuttosto morta che viva».

Morta Recanati, il mondo morto. In Recanati un Giacomo Leopardi poteva ben giungere a sradicarsi dalla nobiltà, però da Recanati gli era preclusa ogni esperienza fattizia del reale movimento della società e della politica: e questo fu un dato costitutivo del suo pessimismo politico, della mai del tutto superata difficoltà del suo sistema ad operare distinzioni politiche. Sicché alla fin fine il buon conte Broglio, quando a conclusione del malaugurato *affaire* del passaporto lo aveva ammonito (magari un po' pedestremente, però con l'amara saggezza di chi un figlio da tre lustri sbattuto nelle tempeste europee lo aveva davvero) che «voi conoscete il mondo; ma lo conoscete soltanto sui libri; ma di quanto è diversa da quella che ne danno i libri la cognizione del mondo in pratica!», aveva colto nel segno, pur in termini un po' banalizzanti, ben oltre la circostanza particolare: perché questo crescere tutto dentro i libri, l'esperienza del mondo come integrale e sostanzialmente solitaria esperienza di cultura (ricordiamo la sentenza di Machiavello sulla conoscenza dell'uomo attraverso i libri, «qual è il fine dei libri, se non di ammaestrare a vivere? [...] Perchè dovrà l'uomo leggere i libri per istruirsi e per imparare, e nel tempo stesso, conoscere ed esser disposto di dover fare tutto il contrario precisamente di quel ch'essi libri gli prescrivono?») fu la straordinaria, peculiare grandezza e insieme la dannazione del giovane Leopardi almeno fino all'uscita da Recanati. *Apprendere il proprio tempo col pensiero*, come anche voleva il più grande filosofo dell'Europa con-

temporanea, ma nella dimensione personalissima di un continuo, drammatico contrasto fra inibizione all'agire (il tedio mortale) e domanda di azione posta dalla storia (il valore della virtù), fra predicazione 'sistematica' della vanità del tutto e progrediente consapevolezza d' 'epoca' che la rivoluzione di Francia ha aperto un nuovo movimento storico: «Se bene io comprendo anzi sento tutto giorno e intensamente l'inutilità delle cose umane, contuttociò m'addolora e m'affanna la considerazione di quanto ci sarebbe da fare, e quanto poco potrò fare» (a Giordani, il 5 gennaio 1821)².

Sui fatti politici e militari d'Italia in quei mesi non c'è notizia, non c'è traccia di giudizio o di reazione né nello *Zibaldone*, né nei versi, né nel carteggio, anche se risulta pienamente avvertita e come tale discussa la portata epocale del moto costituzionalista, rivoluzionaria dal punto di vista degli assetti istituzionali degli Stati (nei primi giorni d'aprile Leopardi annoterà essersi l'Europa delle monarchie restaurate, quella uscita dal congresso di Vienna, ridotta ad una sorta di nazione unica «governata da una dieta assoluta; o vogliamo dire sottoposta ad una quasi perfetta oligarchia; o vogliamo dire comandata da diversi governatori, la cui potestà e facoltà deriva o risiede nel corpo intero di essi», dunque un'Europa in cui, non che l'amor patrio, tendono a scomparire le patrie): «La monarchia assoluta s'è cangiata in molti paesi (ora mentre io scrivo s'aspetta che lo stesso accada in tutta Europa) in costitutiva. Non nego che nello stato presente del mondo civile, questo non sia forse il miglior partito. Ma insomma questa non è un'istituzione che abbia il suo fondamento e la sua ragione nell'idea e nell'essenza o della società in generale e assolutamente, o del governo monarchico in particolare. È un'istituzione arbitraria, ascitizia, derivante dagli uomini e non dalle cose: e quindi necessariamente dev'essere instabile, mutabile, incerta e nella sua forma, e nella durata, e negli effetti che ne dovrebbero emergere perch'ella corrispondesse al suo scopo, cioè alla felicità della nazione». Sono considerazioni tratte da un lungo pensiero svolto nello *Zibaldone* fra il 22 e il 29 gennaio 1821: vale la pena di soffermarvisi un poco³.

² I passi di lettere fra il 1819 e il 1820 che ho citato sono tratti dall'*Epistolario*, I, a cura di Franco Brioschi e Patrizia Landi, Torino, Bollati Boringhieri, 1998. Per i rapporti tra i Leopardi e i Broglio rinvio a quanto ne ho scritto in *Lettere e armi*, «Nuova rivista di letteratura italiana», VI (2003), 1-2, pp. 221 sg., con la bibliografia ivi allegata.

³ *Zib.*, I 379-96.

2. La monarchia 'costituzionale', conclude Leopardi in quel pensiero, è un'escogitazione 'filosofica', un rimedio della ragione al venir meno della 'natura': perché secondo natura la monarchia non può essere che assoluta, in quanto il suo fine «consiste in questo, che alla società è necessaria l'unità» e dunque, se «l'unità non è vera se il capo o principe non è propriamente e interamente uno. Questo non vuol dir altro se non che essere assoluto, cioè padrone egli solo di tutto quello che concerne il suo fine, cioè il bene comune. Quanto più si divide il potere, tanto più si pregiudica all'unità, dunque tanto più si viola, si allontana e si esclude la ragione e la perfezione e della monarchia e della società», ne consegue che «lo stato costituzionale non corrisponde alla natura e ragione né della società in genere, né della monarchia in specie. Ed è manifesto che la costituzione non è altro che una medicina a un corpo malato».

Espressioni che, pronunciate in quei giorni mentre succedeva quel che stava succedendo, potrebbero suonare come un'estrema apologia del legittimismo monarchico restaurato, ma le cose non stanno affatto così: anzi per Leopardi le moderne monarchie assolute, all'opposto della primitiva «ch'era buona ed utile e conveniente alla società durante l'influenza della natura, e mediante questa sola», *senza natura* come sono (cioè «tolte le credenze e illusioni naturali»), in altro modo non possono esprimersi che come pura tirannia, e questo è «forse il peggio di tutti i governi». Vedremo quanto complicati problemi di periodizzazione della storia antica e moderna ciò gli comportasse (sarà il motivo essenziale delle canzoni 'filosofiche'⁴), ma Leopardi, fautore del sistema monarchico assoluto in un modello di società allo stato di natura, è diventato – se non antimonarchico – certo antiassolutista e insomma antitirannico nella realtà storica e politica: non che abbia abbracciato ideologicamente il costituzionalismo, però – abbiamo già visto – è giunto ad ammettere che esso costituisce la scelta forse più adatta nell'attuale condizione degli Stati europei e comunque lo giudica *una medicina a un corpo malato*; dunque, come ogni medicina, un rimedio non naturale ad una patologia dello stato di natura, «un male indispensabile per rimediare o impedire un maggior male», come un cauterio, una gamba di legno che aiutino un individuo a sopravvivere, però l'organismo di «quell'individuo non è mica perfetto né sano». Ma perché *medicina*? e

⁴ Su questo punto rinvio al mio studio su *Alla Primavera, o delle favole antiche*, «Per leggere», 8, primavera 2005, pp. 23-86.

perché *corpo malato*? e come associare quella *malattia* concernente uno stato di natura che viene sempre più assumendo le caratteristiche d'un a priori ontologico con questa *medicina* così storicamente e politicamente determinata? Sono domande essenziali dopo la canzone *Ad Angelo Mai* e prima delle 'filosofiche', nel medesimo contesto definito dagli ideologicamente cruciali abbozzi etico-politici del 1820-'21, i dialoghi *Galantuomo e mondo* e *Filosofo e Murco senatore romano*, la novella *Senofonte e Machiavello*.

Bisogna prima di tutto avvertire che, quando parla di monarchia assoluta delle origini, ossia *naturale*, a Leopardi interessa teorizzare un modello non necessariamente realizzato nella storia. Su questo punto è esplicito: «Se questa scelta [...] abbia mai avuto luogo effettivamente, non appartiene al mio proposito. Questo discorso non considera né deve considerare altro che la ragione delle cose, e quindi come avrebbero dovuto andare, e avrebbero potuto andare da principio, e secondo natura; non come sono andate, o vanno». I tentativi d'esemplificazione di queste antichissime e primitive monarchie sono letterariamente suggestivi, ma storicamente molto labili: popoli americani e selvaggi, i Germani di Tacito, i Celti di Ossian, i Greci di Omero (peraltro già appartenenti «a un grado di monarchia posteriore al primitivo»), dunque la stessa arcaicità classica ormai nella sfera della *ragione* e dell'*arte* piuttosto che della natura), tutti però piuttosto immuni da tirannia che plausibili esempi di perfetto assolutismo monarchico. Sicché alla fine l'unico punto fermo – un principio del quale Leopardi continuerà negli anni a cercare conferme⁵ – è che «l'idea della tirannia, sebbene antica, non è però antichissima; bensì antichissima e primordiale nella società è l'idea della monarchia assoluta». Negli stadî iniziali della società, non in natura si badi, c'è la monarchia, il bisogno cioè della sottomissione di tutti al volere d'un solo uomo per il bene comune: soltanto questa riduzione ad *unità* dei singoli e molteplici voleri («riunire ad un sol centro le opinioni, gl'interessi, le volontà di molti» impone di farle dipendere «dalle opinioni, volontà, interessi di un solo») può indirizzare la società stessa al suo unico scopo, appunto il bene comune.

⁵ Ancora alla fine del 1824, in una nota marginale, correderà quest'affermazione con un passo del *De l'origine des lois, des arts et des sciences, et de leur progrès chez les anciens peuples* di Antoine-Yves Goguet letto allora in traduzione italiana: «La prima, di cui parla l'istoria, è la Monarchia. Ella è senza contradizione la più antica, e la più universale».

E questa assoluta, volontaria sottomissione, col potere illimitato che concentra nel monarca, altro non è che lo stato di «monarchia assoluta e dispotica» (dispotismo essendo qui tutt'altra cosa dal concetto di tirannia), dimostrato – in quanto capace di realizzare l'*unità* – «inerente all'essenza, alla ragione della società umana», in sé composta di individui discordi⁶.

È questo, in estrema sintesi, il nocciolo della riflessione leopardiana: meglio, è il nucleo di verità con cui Leopardi deve fare i suoi conti storici e politici. Perché sarà ben vero che nel caso specifico a cuore gli sta la filosofica *ragione delle cose* e non la loro storica fattualità, ma proprio quella *ragione* mette subito Leopardi di fronte alle irriducibili contraddittorietà delle *cose*. Intanto, una società dello stato di natura non esiste affatto, anzi la società è in sé un distacco dallo stato di natura: «L'uomo per natura è libero, e uguale a qualunque altro della sua specie. Ma nello stato di società non è così». La società primitiva non essendo natura bensì prima alterazione dello stato di natura, ne consegue che la perdita della società primitiva non rappresenta perdita della natura [... perdita della *società* (non dico natura) primitiva...], bensì una sua ulteriore e aggravata alterazione: diciamo che la prima società istituita fra uomini in natura di per sé liberi ed eguali, imponendo per propria intrinseca ragione unità e dunque ubbidienza ad un solo uomo (vale a dire il contrario rispettivamente di libertà e di uguaglianza), richiede la monarchia assoluta non in quanto forma di governo 'naturale', ma in quanto primo antidoto a quel primo stato di alterazione che essa rappresenta. Insomma, essa è la prima – e sia pur la meno innaturale – delle medicine politico-istituzionali: non a caso i beati Californiani dell'*Inno ai Patriarchi* saranno senza società né larga né stretta e *a fortiori* immuni dalle pastoie di governo alcuno, monarchico od altro. Conseguenza immediata di questa innaturalità è il difetto intrinseco e palese della monarchia assoluta: posto che la sottomissione al dispotismo d'un

⁶ Si veda (Zib. I 401) l'annotazione – una specie di codicillo al pensiero qui tolto in esame – sull'«unità, cioè un capo, e questo veramente uno, cioè assoluto» necessaria a qualunque società o pubblica o privata «destinata tutta insieme a un oggetto qualunque»: interessante l'esempio addotto, di una moderna compagnia d'affari che agisce sul mercato mondiale «mediante un capitale comune e indivisibile». Senza un capo cui obbedire in tutto, i soci entrerebbero in un conflitto micidiale allo scopo comune per la tendenza di ciascuno a far prevalere il proprio personale interesse: è un caso tipico di quello che vedremo essere il meccanismo della *πλεονεξία*.

solo è funzionale al conseguimento del fine ultimo ed essenziale del patto societario, bene comune o felicità generale che dir si voglia, il principe dovrebbe corrispondere perfettamente a questo scopo; dovrebbe essere, in altri termini, un uomo perfettamente virtuoso, capace di subordinare tutti gli interessi e tutte le passioni particolari non al bene proprio, ma al bene comune. Ma è esistito mai, anzi può anche solo in astratto esistere un tal principe? Noi sappiamo cosa ne pensava, in quel periodo, il Machiavelli leopardiano, che sentenziava il mondo non potersi in alcun modo rinnovare e dichiarava di non aver fatto «come quei stolti che pretendono colle opere e coi detti loro di rinnovare il mondo, che fu sempre impossibile»: un rischio di scetticismo, di nullismo (qualcuno ama dire di nichilismo) politico al quale Leopardi non sfuggirà mai del tutto.

Abbiamo visto che società felice, cioè conveniente al complesso dei cittadini, non può darsi senza unità, ma «la perfetta unità non può stare senza un principe assoluto» e però questo principe, per corrispondere al compito, deve essere perfetto: «perché il governo monarchico e la società sia perfetta, è necessario che il principe sia perfetto». Ma questa è una condizione storicamente (antropologicamente?) impossibile: «Perfezione ancorchè relativa, non si dà fra gli uomini, nè fra gli animali, nè fra le cose. Ed ecco lo stato di società necessariamente imperfetto». Insomma, come si esprime lo stesso Leopardi, *siamo da capo*, e quanto più il principe si discosta dalla perfezione di tanto si accentua il distacco dalla natura, la *malattia*, cioè la certa infelicità individuale e sociale: la monarchia degenera infatti in tirannia, che è il sistema di governo «direttamente contrario alla *natura* di tutti i viventi d'ogni specie, e quindi certa sorgente d'infelicità», e così, con una tal forma di governo, la società «diviene un male infinito, diviene formalmente l'infelicità degli uomini che la compongono». Si badi bene, *formalmente*: segnata da uno stato di *depravazione* degli uomini che impedisce di trovare il 'principe perfetto' (altra cosa dal 'perfetto principe', perché questo – il principe teorizzato da Machiavello – ha da corrispondere a un modello politico di principe per sé e per il suo Stato, quello a un modello etico – come vorrebbe Senofonte, ma Machiavello sa che la morale è «irrimediabilmente abolita e distrutta» – di principe per la felicità dei cittadini, due *virtutes* che – non soltanto in Leopardi! – sono affatto collidenti), la società diventa *forma* storica dell'infelicità; e Leopardi, già in questo gennaio 1821, coinvolge nel suo discorso «tanto l'antica, quanto la moderna depravazione», l'antica delusione storica di Bruto nella Roma senza virtù del senatore Murco, il moderno deserto storico del 'vincitore nel

pallone' e delle 'nozze della sorella Paolina'. Di qui, dalla degenerazione del primitivo modello di monarchia assoluta e dalle sue cause, si sviluppa in questo lungo pensiero dello *Zibaldone* tutto il ragionamento leopardiano sulle forme di governo politico fino all'attuale monarchia costituzionale.

Ma dunque la primitiva monarchia assoluta – intesa come forma di governo la meno lontana dalla natura o, che è il medesimo, la più consona a dar *forma* ad un patto sociale fra uomini alla natura ancor vicini – resta semplicemente una petizione di principio mai realizzata nella storia per la contraddizione che in radice nol consente, cioè l'antropologica irreperibilità d'un 'principe perfetto'? Invero Leopardi cerca di attenuare questa rigidità che finirebbe per annullare ogni movimento, ogni distinzione storica, e perciò ammette un grado di perfezione relativo, non assoluto, misurato ciceronianamente *in usu vitaeque communi*: «Ma parlando di quella perfezione che è nell'uso e nella vita comune, un principe perfetto in questo senso si poteva trovare nei principii della società», vale a dire quando ancora vigevano per memoria recentissima dello stato di natura la *virtù* e le *illusioni* poi scomparse (il processo di *depravazione* antico e moderno) e dunque poteva ben accadere che «i primi popoli, le prime società, scegliessero al principato quell'uomo che *eminebat* per doti dell'animo e del corpo [...]; certo i primi popoli provvidero quanto può l'uomo, al fine della società, vale a dire al bene comune; e quindi alla perfezione della società». Che poi ciò avesse mai avuto effettivamente luogo meno importava – il discorso concernendo comunque solo le monarchie «antichissime e primitive», diciamo col Mondo in contraddittorio con Galantuomo i «tempi d'Abramo, o dei re pastori, o della guerra troiana» – e, abbiamo visto, l'esemplificazione di Leopardi era molto marginale, interessante soprattutto per il cenno agli Americani e ai selvaggi, primo di una lunga e complessa serie di riflessioni dallo *Zibaldone* ai canti alle operette: ma il modello di monarchia assoluta delle origini era appunto un modello, fondato su due caratteri distintivi solo in apparenza contraddittori. Per un verso, assoluta unità garantita dal principe; per altro verso, sottomissione «*col fatto* al reggimento di un solo assolutamente», cioè società ancora 'larga', vale a dire non regolata da «definizioni, e sanzioni, e formole, e spirito geometrico», ancora capace di trasformare l'amor proprio del singolo in amor di patria. Oggi invece gli uomini, per la loro corruzione, «hanno bisogno di stringere ed essere costretti con leggi, patti, obbligazioni (o morali o materiali) distintissime, minutissime, specificatissime, numerosissime, matematiche ec. perchè si tolga alla malizia

ogni sotterfugio, ogni scanso, ogni equivoco, ogni libertà, ogni campo aperto e indeterminato», e l'amor proprio si risolve in mero egoismo individuale.

3. La monarchia originaria prevedeva la *scelta* del monarca da parte dei cittadini (Aristotele, vedremo subito, lo solleverà da questa contraddizione escludendo la scelta consensuale del principe, però con un colpo mortale, lo schiavo e il padrone, al caposaldo della libertà ed uguaglianza – cioè felicità – di natura): difficile, comunque, l'elezione d'un principe davvero perfetto (fosse pur nell'accezione debole e relativa del termine), ancor più difficile che potesse mantenersi tale nell'esercizio del potere e nel progressivo allentarsi del legame con la natura, pressoché impossibile poi la scelta del successore o per le turbolenze dell'arbitrio e delle fazioni o per la rigidità di regole fisse e strette. L'unico modo di rendere *certa e invariabile* la successione divenne l'ereditarietà, cioè la trasformazione della *scelta* sociale in mero *caso* dinastico: in questo modo la perfezione del principe, essenziale alla monarchia e autentica fonte della legittimità monarchica, uscì dal concetto stesso di principato e il principe fu tale non per diritto di perfezione (scelta), bensì per diritto ereditario (caso). Accadde dunque che alla monarchia, anziché il migliore, potesse accedere il peggiore dei cittadini: eventualità tanto più realistica ove si pensi come a renderlo tale contribuissero «la natura della sua condizione, il potere, l'adulazione ec.»; così la monarchia assoluta, fatta ereditaria, «divenne il peggiore di tutti gli stati», e ciò perché «l'unità restava, ma non il di lei fine: anzi l'unità in vece di condurre al detto fine, era un mezzo di allontanarlo, e renderlo impossibile», questo smarrito fine essendo, come sappiamo, la felicitazione della società. L'unità, che nella monarchia 'naturale' era stato «il massimo e più necessario de' beni sociali», nell'ereditaria – dopo la corruzione – diventò «il sommo de' mali, e l'istrumento e sorgente delle più terribili infelicità», sicché fu necessario, se non sciogliere affatto la società, «diminuire, *laxare*, quell'unità» divenuta insopportabile.

In questo pensiero dello *Zibaldone* (e in altri appunti degli stessi giorni) Leopardi traccia – più che una loro storia – una sorta di diagramma del succedersi delle istituzioni di governo nella società: in principio fu la monarchia assoluta, poi la sua degenerazione in tirannia, e questa «precede immediatamente l'idea e l'esistenza degli stati liberi». Qui il discorso si fa particolarmente intricato e la riflessione leopardiana faticosa, perché da un lato – crescente allontanamento dalla natura e genesi da un processo di corrompimento – gli stati

liberi, democratici, repubblicani costituiscono uno stadio secondo e regressivo rispetto a quella felicità più 'naturale' intrinseca al modello dell'originaria monarchia assoluta; ma per altro verso essi rappresentano un recupero di libertà ed eguaglianza 'naturali' rispetto ad una degenerazione in senso tirannico in cui il principe non sapeva essere se non tiranno e il cittadino se non servo, per di più in un perverso rapporto di reversibilità (secondo una sentenza di Floro evidenziata da Leopardi per cui Antonio triumviro *descisit in regem: nam aliter salvus esse non potuit, nisi confugisset ad servitutem*, insomma non poteva essere «se non signore o servo»⁷). *La libertà nasce dalla corrotta monarchia*: acquisto e regresso insieme, perché il positivo superamento della tirannia porta però in sé il germe della degenerazione da natura, e dunque *dalla libertà anche più corrotta successivamente [...] nasce una nuova monarchia: libertà e nuova monarchia tutte due cattive, perché tutte due derivate da cattivo principio*⁸.

Ecco il diagramma nella sua essenzialità: (libertà ed eguaglianza di natura, senza società) / monarchia assoluta → tirannia / repubblicato libero / monarchia ecc., anche se l'inevitabile riduzione della democrazia a monarchia assoluta nella sua forma ulteriormente degenerata può passare attraverso lo stato intermedio dell'oligarchia o del governo degli ottimati, cioè aristocratico, che però altro non è «fuori che un altro gradino alla monarchia». Le fazioni oligarchiche spogliano il popolo del suo potere, ma poi il meccanismo della divisione diventa inarrestabile e nella ricerca da parte di ciascuno del bene proprio quelle fazioni ulteriormente confliggono e si frammentano «fin tanto che più presto o più tardi, la vittoria e il potere resta in mano di un solo, il quale essendo indivisibile, finalmente il governo divenuto monarchia, piglia una forma stabile»⁹. L'assolutismo di questa monarchia degenerata ha il vantaggio, rispetto alla disarticolazione oligarchica, dell'unità, però un'unità per la felicità di un solo e non di tutti, insomma si risolve in pura tirannia: come nello stadio preceden-

⁷ Zib., I 370, 18 gennaio 1821.

⁸ Naturalmente Leopardi non dimentica che in principio, in natura e prima della società, fu «la libertà ed eguaglianza naturale [che] precede la monarchia primitiva»: in natura o «in quella prima infanzia della società, dov'ella è piuttosto un'adunanza materiale d'uomini che una società», i Californiani insomma, o i patriarchi.

⁹ Zib., I 410, 4 febbraio 1821, altra postilla al pensiero del 22-29 gennaio, cui esplicitamente rinvia. Leopardi vi fa l'esempio storico dell'oligarchia romana ristrettasi nel primo triumvirato e poi nella dittatura di Cesare; lo stesso nel secondo triumvirato.

te, il rimedio istituzionale porta in sé il germe di ulteriore degenerazione e lo svolgimento storico, per questo Leopardi indeciso tra una filosofia della storia incardinata sulla natura o sulla società, si risolve in una sorta di ininterrotto progresso regressivo. Filosofico progresso delle istituzioni politiche (la *medicina*), regresso filosofico del distacco dalla natura (la *malattia*), essendo la ragione artefice delle *medicine* e insieme causa della *malattia*: questa è una delle fasi più tormentate e contraddittorie del pensiero leopardiano, sulla strada lunga, difficile, tutt'altro che lineare, dal primato della natura *versus* ragione al primato della ragione *versus* natura. La stessa contraddizione esistenziale fra volontà di operare e inanità dell'azione, che abbiamo vista così forte nel Leopardi di questo periodo, non è riducibile ad un disagio psicologico ed ambientale, che pure c'era, ma ha la sua radice profonda qui, nel sempre più tormentato nesso natura / ragione: in cui un dubbio nuovo comincia ad insinuarsi e a complicarlo, l'interrogativo inevitabile se l'infelicità fosse relativa proporzionalmente al distacco dalla natura o piuttosto assoluta come costitutiva della natura.

Leopardi tornerà spesso e circostanziatamente su questo principio della monarchia come perfetto stato della società e in un appunto di quasi tre anni dopo, l'11 settembre 1823 quando per altri versi molta acqua sarà passata sotto i ponti del suo pensiero, troveremo ribadito esser la monarchia il solo perfetto, naturale, primitivo stato di società ed ogni repubblica o stato franco il corrompimento 'secondario' di un governo monarchico: ma, sulla scorta della *Politica* di Aristotele, con l'esclusione che mai monarca avesse fondato il suo diritto assoluto sulla scelta libera e consapevole di alcuna nazione o popolazione¹⁰. Non scelta, ma estensione del naturale diritto 'famigliare' d'anzianità (e comunque lì accanto, ad assicurare l'*unità* nella società monarchico-assoluta, Leopardi trovava in Aristotele anche il principio secondo cui «l'essere che può prevedere con l'intelligenza è capo per natura, è padrone per natura, mentre quello che può col corpo faticare, è soggetto e quindi per natura schiavo: perciò padrone e schiavo hanno gli stessi interessi»). Due settimane dopo, il 25 settembre, Leopardi

¹⁰ Zib., II 1784-85. Leopardi si riferisce ad una pagina iniziale della *Politica* (la leggo nella traduzione di Renato Laurenti in Aristotele, *Opere*, IX. *Politica, Trattato sull'economia*, Bari, Laterza, 1989): «Nella forma più naturale il villaggio par che sia una colonia della famiglia [...]. Per questo gli stati in un primo tempo erano retti da re, come ancor oggi i popoli barbari: in realtà erano formati da individui posti sotto il governo regale – e, infatti, ogni famiglia è posta sotto il potere regale del più anziano, e lo stesso, quindi, le colonie per l'affinità d'origine».

postillerà queste considerazioni con una nota attualizzante, molto significativa della sua evoluzione politica dopo il fallimento dell'ondata costituzionalista e delle difficoltà di sistema che gliene derivavano: perfetta la monarchia assoluta, però oggi la società moderna è capace solo di governo monarchico assoluto perché assolutamente corrotta, ed in quanto tale incapace di «durevole stato franco». Per converso, «una società capace di repubblica durevole, non può essere che leggermente o mezzanamente corrotta», mentre l'esserne incapace (e dunque capace solo di monarchia assoluta), è a sua volta segno di società pienamente corrotta»¹¹. In fondo, sia all'inizio che adesso alla fine della storia (dove par che le cose umane siano giunte) troviamo una necessaria monarchia assoluta, ma in un ricorso essenzialmente degenerato: perché la monarchia assoluta originaria non poteva sostenersi come tirannia ed aveva in sé la vitalità per trasformarsi in stato franco, mentre questa moderna altro che tirannica non può essere ed è ormai incapace di rovesciare il dispotismo in repubblica di liberi ed uguali (dopo l'antidispotica rivoluzione di Francia, ecco Napoleone «forse ultima perfezione del dispotismo»¹²).

«Coll'assoluta monarchia era finito lo stato vero ed essenziale della società. Lungi dunque dalla natura, e lungi dall'essenza di se stessa, la società non poteva esser più felice»: insomma, dopo il modello in certo senso prestorico dell'originaria monarchia assoluta, la storia reale, cioè l'avvicinarsi tendenzialmente *ad infinitum* di repubblica-democrazia / [oligarchia] / monarchia-tirannia, si svolge entro un destino di infelicità ormai e comunque inevitabile. Non dimentichiamo che di qui a tre mesi, nelle cruciali riflessioni su egoismo individuale, egoismo sociale ed egoismo nazionale, vedremo come la stessa libertà ed uguaglianza dei cittadini nelle antiche repubbliche fosse stata condizionata dalla pratica della schiavitù, l'umanità prima e libera avesse dovuto poggiare – proprio per esser tale – sul lavoro d'una razza d'uomini seconda e schiava, non necessariamente di altra nazione sconfitta in guerra¹³. Dunque Leopardi, anche prima dell'incontro con Teofrasto, viene indotto dall'evolversi della propria stessa visione filosofica della storia a dichiarare l'infelicità, come dei mo-

¹¹ Zib., II 1837.

¹² Zib., I 546.

¹³ Mi soffermo su questo punto in un'altra nota, complementare a questa, dedicata a Zibaldone 872-911 (30 marzo-4 aprile 1821) e 912-926 (4-6 aprile 1821): *egoismo individuale, egoismo sociale, egoismo nazionale*.

derni, anche degli antichi: certo meno infelici dei moderni (dove le sue persistenti lodi dello stato antico e delle antiche repubbliche), ma pur essi infelici se è vero che «l'uomo, specialmente uscito dai limiti della natura primitiva, non sia stato mai capace di piena felicità, sia anche stato sempre infelice». *Specialmente* uscito...: con la certezza dell'infelicità (ancorché meno infelice) degli antichi, comincia a vacillare l'assioma della piena felicità in natura; spingendo infatti l'ordinamento politico-sociale finalizzato alla felicità – la monarchia assoluta – sempre più indietro fino a farlo diventare un modello prestorico, diciamo antropologico, più ipotizzato per necessità filosofica che storicamente individuato, l'infelicità giunge inevitabilmente a lambire lo stato di natura. Essa viene sì fomentata essenzialmente dalle escogitazioni politiche dell'uomo (non dimentichiamo come la *Primavera* e i *Patriarchi* porranno il fratricidio all'origine della città), però i suoi segnali cominciano a trapelare nello stesso sistema della natura: lo stato antico, le antiche repubbliche? «So bene ancor io – risponde Leopardi – com'erano soggette a molte calamità, molti dolori, molti mali. Inconvenienti inevitabili nello stesso sistema magistrale della natura; quanto più negli ordini che finalmente sono, più o meno, opera umana!»¹⁴. Del resto l'Aristotele della *Politica*, nel momento stesso in cui gli confermerà la ragione 'di natura' della monarchia, escluderà – padrone e schiavo – libertà ed uguaglianza in natura. Ma all'inizio del 1821 questo è un tema, ancorché già inquietante, appena accennato, la natura resta ancora apoditticamente «sola fonte possibile di felicità anche all'uomo sociale»: e scomparsa la natura, hanno tentato di farne le veci *arte, ragione, filosofia*, di somministrar esse quella felicità cui conduceva natura¹⁵, al posto dell'originaria e sem-

¹⁴ *Zib.*, I 665, 27 maggio 1821: siamo ormai alla gestazione del *Bruto*, di *Saffo*, delle 'filosofiche'. La minore infelicità degli antichi rispetto ai moderni è diventata funzionale soprattutto alla negazione dell'indefinita perfettibilità dell'uomo, del suo stato sociale.

¹⁵ Vale la pena ricordare come si apre il pensiero zibaldoniano che abbiamo in esame, quasi una didascalia: «La superiorità della natura su la ragione e l'arte, l'assoluta incapacità di queste a poter mai supplire a quella, la necessità della natura alla felicità dell'uomo anche sociale, e l'impossibilità precisa di rimediare alla mancanza o depravazione di lei, si può vedere anche nella considerazione dei governi». Questo l'assunto, ma poi tutta la trattazione che segue non è lo svolgimento tematico d'una certezza, quanto piuttosto un percorso nel tormentoso intrico dei problemi posti da certezze entrate in crisi: la filosofia – ma vogliamo dire la poetica? – di Leopardi è in piena evoluzione.

plice forma monarchica ideando innumerevoli altre forme di governo – «quanti sogni, quante chimere, quante utopie ne' pensieri de' filosofi!» – tutte varianti non sostanziali in quel diagramma di involutivo perfezionamento (involutivo quanto alla naturale felicità, perfezionamento quanto alla scienza politica) succeduto alla crisi della primigenia monarchia assoluta.

Il ragionamento, a questo punto, parrebbe chiuso, bloccato: però non è così. Così sarebbe se Leopardi stesse semplicemente affabulando le certezze di uno schema, e invece il suo ragionamento si sviluppa sulle contraddizioni e sui dubbi che gli erompono da ogni parte, esperienza dei libri ed echi della storia presente. Libertà ed uguaglianza per esempio¹⁶, valori, diciamo meglio stati della società che accendono la prosa leopardiana di un pathos particolare, tutt'altri accenti da quelli consequenziali e un po' freddamente dimostrativi con cui è rappresentata la monarchia assoluta delle origini: predicata sì necessaria e la più prossima a natura, però connotata da geometrica subordinazione di ciascuno al centro unitario del principe, il meccanismo d'un modello costitutivamente senza passioni, che non prevede, anzi esclude gli scatti individuali (le passioni e gli scatti cominciando a nascere se mai dagli squilibri che ne sconvolgono l'ordine e la ragione stessa, eccessi del monarca, insofferenza dei cittadini). A stretto rigore, la degenerata monarchia assoluta dovrebbe lasciare dietro di sé, con ulteriore allontanamento dallo stato di natura, uomini capaci solo di tirannia o di servitù, ma lo stato di libertà e di uguaglianza (lo stato democratico) che sopravviene alla primitiva monarchia corrotta «richiede *homines, non mancipia*, ἀνδρας καὶ οὐκ ἀνδράποδα, e chi è schiavo o dei padroni servendo, o di se stesso, dell'egoismo, e delle basse inclinazioni regnando, non può comportare lo stato libero, né uguale»¹⁷. Lo stato democratico, si badi bene, «non è il primitivo della società (che è la monarchia), è però il primitivo dell'uomo, naturalmente libero, e padrone di se stesso, e uguale agli altri (come ogni altro animale)»: insomma, dopo l'assoluta alienazione della propria libertà ed uguaglianza *di natura* nella sottomissione all'unità monarchica *di società*, gli uomini nella democrazia si riappropriano di ciò che era primitivamente, naturalmente loro.

¹⁶ Libertà ed uguaglianza saranno il tema drammatico dei prossimi, grandi pensieri zibaldoniani fra 30 marzo e 6 aprile 1821 su egoismo individuale ed egoismo sociale, con il loro corollario di considerazioni intorno a moneta, lavori nocivi ecc.

¹⁷ Dal già ricordato pensiero del 18 gennaio 1821.

Leopardi in verità non cessa di ribadire ad ogni inciso il primato (quasi per esorcizzare l'evidente contraddizione che si sta aprendo nel suo discorso, essendo ben arduo anteporre le monarchie dei Germani selvaggi e dei selvaggi Americani alle repubbliche greche e alla romana), il primato, ripeto, temporale e funzionale della perfetta monarchia assoluta, ma questa – oltre a restare più una petizione di principio che una realtà storica per quanto datata – viene pur sempre presentata come il regime in cui la virtù del singolo si esprime solo in forma di «ubbidienza e sommissione totale al principe», nella piena disponibilità a servire: per il bene comune sì, ma pur sempre a servire, e dunque, salvo quella del principe, l'individualità del cittadino, nel momento stesso in cui si annulla nel servizio, rinuncia alle eroiche illusioni e alle prospettive di gloria, se mai giungendo a manifestarsi in qualche modo soltanto come spontaneità nel rendere il servizio. Lo stato democratico invece, nella sua prima forma, è «favorevolissimo alle illusioni, all'entusiasmo ec. uno stato che esige grand'azione e movimento: [...] uno stato dove la virtù e il merito non poteva mancar di premio; uno stato dove anzi era interesse del popolo il premiare i meritevoli [...]; uno stato dove [...] non può quasi mancare al merito, ed alle grandi azioni il premio della gloria, quel fantasma immenso, quella molla onnipotente nella società; uno stato, del quale ciascuno sente di far parte [...]; uno stato dove non c'è molto da invidiare, perché tutti sono appresso a poco uguali», uno stato infine dove *le preminenze non sono che di merito e di gloria e ridondano in vantaggio della moltitudine*. Ecco perché di questo stato, pur secondo nella successione del suo diagramma (asse la natura) delle forme di governo, Leopardi può dire che è «il più conveniente all'uomo, il più fruttuoso alla *vita*, il più felice», anzi il *primitivo* dell'uomo, perché in esso vive «naturalmente libero, e padrone di se stesso, e uguale agli altri». Dunque *lo stato libero e democratico* – «fino a tanto che il popolo conservò tanto di natura da esser suscettibile in potenza ed in atto, di virtù di eroismo, di grandi illusioni, di forza d'animo, di buoni costumi» – *fu certamente il migliore di tutti*. Né fu meramente virtuale, ma anzi realizzato in abbaglianti e cronologicamente determinate esemplarità storiche: «Tale fu appresso a poco lo stato delle repubbliche greche fino alle guerre persiane, della romana fino alle puniche».

4. Il peggior arbitrio che possa commettere l'interprete dello *Zibaldone* (arbitrio d'altronde spesso e anche autorevolmente perpetrato) è quello di leggerlo come fosse un trattato, certo *sui generis* e

per appunti, ma alla fin fine espressione d'un pensiero sistematico, chiuso. Non è così, lo *Zibaldone* registra piuttosto lo svolgimento di un pensiero in continua trasformazione, non di rado contraddittoriamente avviluppato, su una linea tutta scarti, ritorni su se stessa, fratture e riprese, improvvise impennate e ripiegamenti: vuole insomma esser letto o utilizzato col più assoluto rispetto del suo strenuo diacronismo e comunque incrociandolo con gli altri registri della scrittura leopardiana, ma anche qui senza dimenticare mai la cronologia relativa. Va percorso giorno dopo giorno. Campeggiano però nello *Zibaldone* alcuni grandi pensieri con valore non dirò di saggio, che saprebbe di chiuso e concluso, ma di conclusione provvisoria e aperta, molto strutturati e frutto di vari giorni di stesura, preceduti, accompagnati, seguiti da un reticolo di materiale preparatorio, di codicilli, di postille: questi è legittimo leggerli autonomamente, in modo insieme sistematico ed analitico, ma comunque sempre nel loro luogo, come snodi cruciali nell'ordito della rete non solo zibaldoniana. È il caso di questo nostro *Zib.* 543-579, in cui Leopardi, anche sollecitato dalla contingenza politica, cerca di mettere a punto, nell'ambito più generale del rapporto natura / ragione, un'idea del governo della società fra antico e moderno: ma, ed è il maggior fascino di lettura, quel che Leopardi fissa sono soprattutto interrogativi, dubbi, incertezze, non le ferme linee di una dottrina. Il problema, intanto, della periodizzazione storica, sempre affliggente in un sistema necessitato dall'incubo della decadenza come incontrastabile retrocessione da natura: un problema di periodizzazione che per la storia d'Italia era emerso centralmente già un anno prima, nella canzone per il Mai.

L'umanesimo come risorgimento dalla decadenza medievale (la «dira obblivione antica» da cui vengono sottratti «con gli studi sepolti, l i vetusti divini»), quando era «anco immatura la ruina d'Italia»: lo sdegno di Dante, il pianto di Petrarca alle origini della poesia italiana («Ahi dal dolor comincia e nasce l'italo canto»), ma da quel dolore il regresso al nostro *tedio* e *fastidio*, al *nulla* della vita nostra; Cristoforo Colombo *ligure ardita prole* oltre le colonne d'Ercole e la sua scoperta d'un nuovo mondo, «ma conosciuto il mondo l non cresce, anzi si scema» e con l'aumentare delle conoscenze sono svaniti i «sogni leggiadri», si è esaurito il «caro immaginar»; Ariosto «in età della nostra assai men trista» cantò *felici errori*, «nova speme d'Italia»: ora, scacciati le *belle fole* e gli *strani pensieri*, ci resta solo il «veder che tutto è vano altro che il duolo»; doloroso il destino dell'*eccelsa mente* di Torquato Tasso, cui perseguitarono «l'odio e l'immondo l livor privato e de' tiranni»: ma anche oggi «il grande e il raro l ha nome di follia»,

però al *livor* è subentrata micidiale la *noncuranza*, la redazione dei bilanci è salita in maggior pregio che la scrittura poetica («più de' carmi, il computar s'ascolta»), dunque «è peggiorato il viver nostro». E dopo il Tasso, fino a noi, una lunga pausa in cui nessun uomo è più sorto «pari all'italo nome», salvo l'«allobrogo feroce» che solitario e senza eredi («nullo il seguì, che l'ozio e il brutto | silenzio or preme ai nostri innanzi a tutto»), non certo sull'impraticabile scena politica ma almeno sulla scena teatrale («almen si dia | questa misera guerra | e questo vano campo all'ire inferme | del mondo»), guerreggiò contro la tirannia («in su la scena | mosse guerra a' tiranni»). Comunque Alfieri, fosse vissuto più a lungo, avrebbe visto anche di peggio (Napoleone, il suo crollo, la restaurazione?), il *secol di fango* dominato dalla *mediocrità* di masse amorfe («sceso il sapiente | e salita è la turba a un sol confine, | che il mondo agguaglia»)¹⁸.

Questa è una scansione della nostra vicenda letteraria che Leopardi aveva cominciato ad impostare sul finire del 1820, in un pensiero in cui la storia delle lettere nazionali veniva strutturalmente intrecciata alla storia delle istituzioni: la causa del repentino estinguersi dell'«originalità vera e [del]la facoltà creatrice nella letteratura italiana, originalità finita con Dante e il Petrarca [...], può essere l'estinzione della libertà, e il passaggio dalla forma repubblicana, alla monarchica», e ciò perché questa conculca lo spirito *nelle idee e nelle cose*, lo induce a rivolgersi alle *parole*. Così nel Cinquecento, «tutto monarchico in Italia e fuori, quanto al governo», le nostre lettere, se non l'originalità e l'inventiva del Trecento comunale (svanite per sempre, salvo la recente eccezione di Alfieri dovuta al suo particolare spirito libero e antagonistico), tornarono ad esibire forma regolare e stile di parole, insomma il parziale risorgimento seguito al «sonno del quattrocento»¹⁹. Lo stile del Cinquecento 'monarchico', comunque, è

¹⁸ Sulla tendenza a *uguagliar tutto* Leopardi svolge interessanti pensieri sugli effetti indotti dall'invenzione delle armi da fuoco, che «hanno uguagliato il forte al debole, il grande al piccolo, il valoroso al vile, l'esercitato all'inesperto, i modi di combattere delle varie nazioni: e la guerra ancor essa ha preso un equilibrio, un'uguaglianza che sembrava contraria direttamente alla sua natura» (*Zib.* I 433, del 14 febbraio 1821, e ancora il 25 aprile); dalla polvere da sparo «l'energia che prima avevano gli uomini si trasportò alle macchine, e si trasformarono in macchine gli uomini» (I 592, 23 aprile 1821): un'idea da accostare a quella dei guerrieri ridotti, nelle guerre degli Stati moderni, a soldati-operai. Ma tutte le considerazioni e letture di Leopardi su guerra, armi, soldati e valori connessi a questa sfera meriteranno a loro volta una nota specifica.

¹⁹ *Zib.* I 303, 8 dicembre 1820.

tutt'altra cosa dallo stile del Trecento 'repubblicano': un'interna articolazione dell'idea di umanesimo come età di risorgimento della cultura e della letteratura dalla barbarie medievale; idea che certo verrà ulteriormente precisata – fra l'altro anche in ampi pensieri del 1821 sul rispettivo stile di trecentisti e cinquecentisti – ma che in sostanza durerà fino alla *Ginestra*, con quel suo 'calle dal risorto pensier segnato innanti', malauguratamente abbandonato dal 'secol superbo e sciocco' del neospiritualismo romantico e cattolico, salvo che a metà degli anni Trenta la periodizzazione storica sarà calcolata rispetto alla battaglia della ragione contro la natura matrigna, mentre adesso nel 1821 – pur con qualche incipiente imbarazzo e dubbio – rispetto alle vicende della santa natura insidiata dalla ragione. Di lì a poco, in apertura del *Bruto*, Leopardi preciserà che la lontana origine del medioevo barbarico andava fissata proprio nella fine della repubblica romana e delle sue libertà («Poi che divelta, nella tracia polve | giacque ruina immensa | l'italica virtute», *italica* virtute, si badi bene): da allora il destino «a spezzar le romane inclite mura | chiama i gotici brandi» e *prepara* «alle valli | d'Esperia verde, e al tiberino lido, | il calpestio de' barbari cavalli». Repubblica romana / principato assoluto → decadenza barbarica / liberi comuni → risorgimento umanistico / assolutismo monarchico fino alla rivoluzione di Francia / libertà rivoluzionaria e sua degenerazione → dispotismo napoleonico / restaurazione delle monarchie assolute: questa, più o meno, la serie storica determinata in analogia con il diagramma monarchia / repubblica / monarchia ecc.

Ho già ricordato i due pensieri rispettivamente del 17 febbraio e del 23 maggio 1821 sulle vicende della Francia moderna, in cui il periodo fra Luigi XIV e gli ultimi decenni del diciottesimo secolo viene definito età del dispotismo e perciò del più *pestifero egoismo* poi «mitigato assai dalla rivoluzione», l'«epoca della corruzione barbarica delle parti più civili d'Europa» rispetto alla quale è cominciata, per quanto *imperfettissimo*, una fase di *risorgimento* (una *specie di risorgimento*) avviata «dalla rivoluzione francese»: e *rivoluzione francese* e *tempo presente*, per tramite della *mezza filosofia*²⁰ e dunque in modo incerto ed insufficiente perché – quantunque *mezza* – pur sempre si trattava della *filosofia* micidiale alla natura, «hanno restituito alle nazioni già morte, non dico una vita, ma un certo palpito, una

²⁰ Per il concetto di *mezza filosofia* rinvio a quanto ne ho detto nella lettura di *Alla Primavera*.

certa lontana apparenza vitale». Il giudizio sulla rivoluzione francese in questi anni è uno spartiacque e Leopardi lo ha passato, Giordani ha soppiantato Monaldo: non sarà un caso che proprio nel pensiero del 23 maggio, per dire di «mostruose mode [...] distrutte in un colpo dalla rivoluzione», Leopardi rinviasse ad un ben noto scambio epistolare del 1817 fra Monti e Giordani²¹, formalmente incentrato su questioni lessicali ma in realtà ad alto tasso politico per le idee che vi circolavano, tipiche – per il giudizio sulla storia dell'ultimo trentennio – di quell'apologia della rivoluzione senza giacobinismo e senza dispotismi che di lì a poco sarebbe diventata l'orizzonte del luogo politico-culturale forse più propizio e al maturo Giordani e al giovane Leopardi, l'«Antologia» di Gian Pietro Vieusseux. Quando Monti e Giordani carteggiavano a quel modo Napoleone era appena caduto, la terribile cappa censoria degli anni Venti non era ancora calata, permaneva la speranza di «civili monarchie» (nelle quali «i prudenti ottengono dal principe – si illudeva Giordani – con savie e moderate petizioni, che si rinfreschino le buone leggi anticate, e si aboliscano le inutili o dannose», insomma l'auspicio d'un impero napoleonico riformato e senza Napoleone: ma nel 1817, sia detto fra parentesi, non c'era la 'distanza' per capire che col dispotismo napoleonico si era evoluto e chiuso il ciclo rivoluzionario, non riaperto un ciclo monarchico *ancien régime*, la cui restaurazione cominciava allora; così poteva accadere non solo che si facessero promotori della «Biblioteca Italiana» un Giordani o un Monti, ma che per un momento l'idea sfiorasse anche un Foscolo, trattenutone solo dal giuramento e dall'appartenenza, diciamo dall'identità militare). Adesso, quando Leopardi legge quello scambio di lettere, le espressioni sul ritorno di *usanze ridicole o atroci* già combattute dalla rivoluzione cui rinvia nello *Zibaldone* suonano con tutt'altra asprezza, implicano una polemica politica forte: «La Corte napoletana rinnovò il ludibrio de' guardinfanti; né facilmente ottennero grazia le dame di non essere mostri più larghi che lunghi. Roma fu costretta vedere nella sua più solenne via rompere pubblicamente colla corda le membra umane; e

²¹ Ho sotto mano, per lo scambio epistolare fra Monti e Giordani intorno alle tre voci d'origine greca *Effemeride* – *Endica* – *Epidemia*, Pietro Giordani, *Opere*, I, Firenze, Le Monnier, 1857³, pp. 519-42. Che questi passi evidenziati da Leopardi suonassero negli anni Venti politicamente pericolosi lo dimostra il fatto che in un'altra edizione delle *Prose* (stampata in Rovigo nel 1827 per i tipi di Andreola, II, pp. 155-206) essi risultano soppressi. Ma una buona scelta dei maggiori scritti giordanianiani sarebbe assai utile.

il cardinale Consalvi dovette ancora sdegnarsi e vincere per l'umanità e per la propria fama. In alcune parti d'Italia si vedono risorgere fantasime di claustrali. In altre ritornano i fedecommissi, le primogeniture, e persino le detestate feudalità, contro le quali combatté e insanguinosi venticinque anni l'Europa [...] in Milano le crudeltà e le assurdità abborrite dal Governo sono pur desiderate da qualche divoto, non vergognatosi a stampare che è pubblico danno esser privati della Inquisizione. E tutti questi delirii, per amore dell'antico, per non muovere un piede dalle orme de' maggiori, per essere in tutto uomini di sei o sette secoli addietro». Così, su queste ali giordaniane, Leopardi giunge con insolito volo ottimistico a intravedere nel secolo presente, in genere spacciato per morto e al tutto ozioso, «l'epoca di un vero risorgimento da una vera barbarie» e addirittura «quel tale raddrizzamento della letteratura in Italia oggidì», e a riconoscere un sistema monarchico-costituzionale per il più utile o meno dannoso ad una società europea altrimenti condannata a nuovo assolutismo.

Queste sollecitazioni ad un giudizio più articolato e, diciamo così, politicamente relativizzato alle circostanze storiche, determinano peraltro nuove incertezze e contraddizioni. In una postilla del giorno successivo, 24 maggio 1821, Leopardi torna sul «risorgimento della civiltà» prodotto in Europa dalla rivoluzione di Francia per limitarlo come *effimero e debole e falso* e per ribadire, in termini a cui Giordani avrebbe raccapricciato, il contrasto fra «miseri e non vitali, anzi mortiferi principii, cioè il progresso della ragione, della filosofia, de' lumi» e «un certo ravvicinamento del mondo alla natura, ed alle opinioni e sentimenti naturali»²²: la difficoltà di conciliare un 'risorgimento' (di ragione) con una filosofia della storia improntata alla 'decadenza' (dalla natura). È lo stesso rovello del pensiero di fine gennaio, nel punto in cui Leopardi prende in esame «gli esperimenti fatti in Francia negli ultimi del passato, e nei primi anni di questo secolo» dalla filosofia scesa in campo «con tutte le sue forze, con tutto il suo possibile potere, i suoi possibili mezzi, lumi, armi» allo scopo di «supplire alla natura perduta, rimediare ai mali che ne son derivati, e ricondurre quella felicità ch'è sparita da secoli immemorabili insieme colla natura». Ma, riconosciuta alla fine indispensabile la monarchia e risultando peraltro la monarchia assoluta lo stesso che tirannia (la vicenda napoleonica dopo la fase repubblicano-democratica della rivoluzione?), la filosofia si è ridotta alle ingegnerie costi-

²² Zib. I 658.

tuzionali e ai loro «miserabili risarcimenti», ai lambiccamenti dell'«accrescere da una parte, scemare dall'altra, dividere, e poi lambiccarsi il cervello per equilibrare le parti di questa divisione, toglier di qua, aggiunger di là». È questa la prospettiva costituzionale, certo oggi il miglior partito, ma artificiosa, non rispondente alla natura prima né alla prima società: in questo senso una medicina per un organismo malato, utile sì ad evitare un maggior male, però a propria volta portatrice di patologia in quanto, tolta la natura, qualunque governo resta imperfetto malgrado ogni sforzo «della ragione, del sapere, dell'arte». Una contrapposizione netta: e però un tarlo lavora dentro l'apparente certezza concettuale dei suoi due termini, dentro la ragione per gli storici 'risorgimenti' che essa indubitabilmente procura, dentro la natura per le ricorrenti 'infelicità' non storicamente determinate cui è innegabile essa sia soggetta²³.

5. Le riflessioni di fine gennaio 1821 sulla monarchia – la riflessione, intendo dire, sulla concettualizzazione della monarchia come primitiva forma istituzionale assunta dalla società nel distacco dallo stato di natura piuttosto che sulle sue forme storiche – cadevano un mese e mezzo dopo uno dei più ampi e strutturati pensieri dello *Zibaldone*, quello del 9-15 dicembre 1820, in cui Leopardi aveva cercato di dimostrare la perfetta compatibilità fra il proprio sistema, che «tutto o quasi tutto» attribuiva «alla natura, e pochissimo o nulla alla ragione, ossia all'opera dell'uomo o della creatura» e il Cristianesimo²⁴: ciò sulla base d'un'equivalenza – «La natura è lo stesso che

²³ Come sappiamo – *La ginestra* – i disastri naturali e le relative calamità diventeranno caratterizzanti della natura secondo Leopardi: per ora essi sono semplicemente *accidenti, accidentali*, «non entrano nel piano della natura»: ma il dubbio comincia ad insinuarsi e ad inquietare se è vero che la natura non sembra «matematicamente e necessariamente *escluderli*», anzi, *sono da essa quasi permessi!* Singolarissimo il paragone: «permessi, in quel modo come dicono i Teologi che Dio permette il peccato, ch'è sommo male e imperfezione, ma accidentale». Resta che «la macchina della natura, è composta e organizzata in altra maniera da quella della ragione, e non risponde all'esattezza matematica».

²⁴ *Zib.* I 303-18, completato da altre annotazioni dei giorni successivi, dal 18 al 22 dicembre, *Zib.* I 318-34. Sono pagine che analizzerò puntualmente (tenendo soprattutto presente la strenua e per molti versi cruciale lettura che Leopardi veniva allora facendo dell'*Essai sur l'indifférence en matière de Religion* di Lamennais) in un'altra nota su *Zibaldone* 393-420, 9-15 dicembre 1820: *natura, cristianesimo, Lamennais*.

Dio. Quanto più attribuisco alla natura, tanto più a Dio: quanto più tolgo alla ragione, tanto più alla creatura», e infatti alle origini della città-società, vedremo fra poco, c'è Caino – che a mio parere in nessun momento dovrebbe esser scordata dal leopardista, e non certo per 'cristianizzare' surrettiziamente il poeta della *Ginestra*, il quale anche in quell'occasione aveva tenuto a distinguersi da «voi altri apologisti della Religione», bensì per comprendere la complessità e contraddittorietà del suo percorso filosofico fra ontologia e materialismo meccanicistico intorno al concetto di natura. Ma le annotazioni su questo tema così delicato erano cominciate già nel mese precedente, con un appunto del 16 novembre ispirato da un passo di Lamennais e dedicato proprio al nesso religione / società / ragione²⁵. *La religione si ritrova presso la culla di tutti i popoli, in quella guisa che la filosofia si è trovata sempre vicina alla lor tomba*: gli imperi sono minati dai sofisti, Roma è caduta per la filosofia di Epicuro, la decadenza di ogni Stato va in uno con la decadenza di quella Religione che ne ha segnato l'origine. Però, commenta Leopardi, ciò non significa affatto che gli Stati siano conservati dalla verità (religiosa) e dissolti dall'errore (filosofico), secondo vuole Lamennais apologista della religione (il quale avrebbe dovuto difenderla come dettame del cuore, non della ragione, e quanto di 'sentimentale' in quest'opinione leopardiana!), anzi il contrario: «l'errore e l'ignoranza è necessaria alla felicità delle cose». Il giorno successivo, sempre in discussione con Lamennais, ancora: «Quello che uccideva il mondo, era la mancanza delle illusioni; il Cristianesimo lo salvò non come verità, ma come una nuova illusione»²⁶.

Il punto era che, mentre Lamennais contrapponeva filosofia e religione, Leopardi alla filosofia opponeva la natura, e appunto la difficoltà di questo nesso fra natura, religione e filosofia aveva cominciato ad intrigarlo già mesi prima in un pensiero, si badi bene, sulla rivoluzione francese, nel quale criticava il programma, a suo tempo adottato dai «legislatori francesi repubblicani» sia 'filosofi' (Condorcet) sia 'fanatici' (Robespierre), di *geometrizzazione* integrale della vita del nuovo Stato, fino alla pretesa di sostituire il culto cattolico con *un culte raisonnable*²⁷: cioè in un pensiero su quella più recente storia della società in cui – come in un altro momento gli capitava di argo-

²⁵ Zib. I 266-68, 16 novembre 1820.

²⁶ Zib. I 268.

²⁷ Zib. I 160-61, 8 luglio 1820.

mentare – la più estesa diffusione delle cognizioni stava facendo della politica la scienza del secolo, una sorta di scienza delle masse²⁸. Leopardi vi aveva svolto non tanto l'apologia del cattolicesimo conculcato, quanto una critica del protagonismo della ragione nel percorso filosofico settecentesco; fino all'estrema scelta politica di imporre la ragione stessa come liberatorio e unificante culto nazionale quando in realtà il suo effetto sul corpo sociale è opposto, perché essa inevitabilmente «dissipa le illusioni e conduce per mano l'egoismo», e l'egoismo a sua volta disgrega e atomizza il corpo sociale, inducendo una divisione «piuttosto gemella che madre della servitù»: dominio della ragione, sua pervasività attraverso la politica, inaridimento della natura. Insomma il medio fra rivoluzione repubblicana e nuova tirannia (del Terrore? di Napoleone?) era stata la ragione geometrizzante e matematizzante, la soppressione delle illusioni e dunque della natura, che pure tanta parte avevano avuto nell'esplosione rivoluzionaria contro il dispotismo assolutistico. Non a caso una postilla a diretta conferma e rafforzamento di questa pagina gli sarebbe stata suggerita mesi dopo, il 27 novembre 1820, dalla lettura delle considerazioni del medesimo Lamennais sulla filosofia e sulla politica religiosa dei rivoluzionari, con il loro velleitario ostracismo alla stessa religione naturale per dar luogo ai culti artificiosi dell'Essere Supremo e della Dea Ragione²⁹. E senza l'illusione religiosa (la persuasione della *necessità*, *doverosità*, *importanza* «[del]la pompa e [del]la vita del culto»³⁰), la secchezza della mera persuasione razionale porta a indifferenza e inoperosità. Donde il tedio, l'ozio, l'egoismo dominanti nel secolo, che pure abbbiam visto rappresentare un

²⁸ *Zib.* I 255-56, 9 novembre 1820: «Il gusto decisamente di preferenza che ha questo secolo per le materie politiche, è una conseguenza immediata e naturale, della semplice diffusione dei lumi, ed estinzione dei pregiudizi». La morale, osserva peraltro Leopardi in questo pensiero, «è una scienza morta, se la politica non cospira con lei, e non la fa regnare nella nazione»: ma la divaricazione fra morale e politica è oggi inevitabile, perché la prima è essenzialmente elitaria («la morale spetta all'individuo»), mentre la seconda pertiene alla generalità («alla nazione e al mondo»). Un'opposizione fra *individuo* e *volgo* (ovvero *massa*) che resterà determinante in tutto il corso del pensiero leopardiano e che muoveva proprio dal rapporto fra etica e politica: un insopprimibile fastidio per il *volgare* della pervasività politica («il volgare si crede capace e degno del comando, allorché parla della maniera di comandare»).

²⁹ *Zib.* I 282-283.

³⁰ *Zib.* I 285-86.

risorgimento rispetto alla decadenza postumanistica: ma nella difficilissima periodizzazione storica di Leopardi, fra movimento progressivo imperniato sulla ragione e decadenza da natura per causa di ragione, il suo Cristianesimo 1820 aveva assunto un ruolo come di spazio post-antico delle illusioni (illusioni 'religiose' dopo la caduta delle 'civili' greco-romane), e dunque la rivoluzione, portatrice di vita in quanto reazione antitirannica però di morte in quanto antireligiosa, è all'origine di questo secolo morto. E infatti Leopardi, nella lunga pagina sulla compatibilità del Cristianesimo col proprio sistema, per quanto concerne l'idea di società (la società «intera, e bisognosa di leggi, di costumi, di riti, di potere e sudditi, di comando e ubbidienza ec. ec.») si limitava a richiamare due precedenti appunti dello *Zibaldone*, rispettivamente del 31 maggio e del 29 luglio³¹.

Il primo (di singolare rilievo perché verrà ripreso quasi alla lettera oltre dieci anni dopo nell'ottantaquattresimo dei *Pensieri* e ulteriormente sviluppato nell'ottantacinquesimo, a riprova che il rovesciamento del giudizio sulla natura non fu la causa ma piuttosto l'effetto del pessimismo storico-sociale³²) attribuiva a Gesù Cristo l'individuazione del *mondo* – «che è quanto dire la società» – come «perpetuo nemico» delle individuali virtù di natura e come causa dell'infelicità degli individui [«come l'individuo per natura è buono e felice, così la moltitudine (e l'individuo in essa) è malvagia e infelice»]: in un secondo tempo, il 4 febbraio 1821, a questo pensiero ne sarebbe stato ricollegato un altro – a sua volta nucleo di *Pensieri* LXXXV – in cui l'idea della società come nemica della virtù, cioè del *mondo nemico del bene*, ricorrente nel Vangelo e poi in genere negli scrittori moderni, verrà constatata assente negli scrittori antichi³³.

Il secondo, quello del 29 luglio, ricordava che «il primo autore della società, secondo la Scrittura, fu il primo riprovato, cioè Caino, e questo dopo la colpa la disperazione e la riprovazione» e, per converso, che fu appunto il redentore della colpa, Gesù Cristo, il primo a «definitamente combattere e maledire» questa società fondata sul delitto: la vera e irreparabile *colpa* originaria, per Leopardi, resterà sempre quella 'sociale' perpetrata da Caino molto più di quella 'conoscitiva' commessa da Adamo. Non a caso nella *Primavera* sarà pro-

³¹ *Zib.* I 125 e 184.

³² Li si leggano in *Le poesie e le prose*, a cura di Francesco Flora, II, Milano, Mondadori, 1962⁷, pp. 52 sg.

³³ *Zib.* I 411.

prio Caino – «gl'impuri l cittadini consorzi e le fatali l ire fuggendo e l'onte» – l'origine dell'«umano affanno» che si insinua fin dentro il mito classico. Leopardi non scrisse mai gli 'inni cristiani' che aveva progettato (fra cui un *Inno al Redentore* abbozzato nel 1819 ancora nella cornice delle 'patriottiche'), ma, l'avesse fatto, sarebbero stati tutt'altra cosa che 'inni sacri'. Il suo Cristo altro non è che un «testimonio singolar de' nostri immensi affanni», storicamente collocato in un momento cruciale della decadenza politica dall'antico («E già fosti veduto piangere sopra Gerusalemme»)³⁴: prima di lui nessun filosofo gentile aveva potuto dare un tal giudizio sul *mondo* perché la società («la generalità degli uomini civili, che noi chiamiamo società o mondo») non era ancor giunta «a quel luogo dove gran parte dell'esser suo si confonde con quello della corruzione»³⁵. Teniamo presente la durata di questo giudizio dai primi anni Venti dello *Zibaldone* agli anni Trenta dei *Pensieri*, perché, anche quando l'infelicità di natura sarà assodata per gli antichi come per i moderni, la società dei primi – classico-pagana – resterà per Leopardi eticamente superiore a quella – dopo Cristo, cristiana o profana – dei secondi³⁶. Dopo la scansione storica di Cristo, ma anche dopo l'altra scansione segnata dalla caduta della repubblica romana, quando la stessa codardia di Ottaviano, difetto etico, era diventata un pregio, un vantaggio politico, proprio perché «era già venuto anche per Roma il tempo che la politica dovea prevalere al coraggio come ora, e in tutti i tempi corrotti»³⁷.

6. È tutta questa rete di riflessioni, di appunti, di letture a precipitare – anche in concomitanza col grande movimento politico da cui è

³⁴ L'inno deve esser tratto dalla religione dominante? «E si può trar bellissimo dalla nostra. Né però si è tratto»: per Leopardi infatti il Cristianesimo «ha moltissimo di quello che somigliando all'illusione è ottimo alla poesia». Così, nella scaletta di un *Inno al Redentore*, cerca i motivi di una poesia patriottica e 'antica': «E già fosti veduto piangere sopra Gerusalemme. Era in piedi questa tua patria (giacché tu pure volesti avere una patria in terra) e doveva esser distrutta desolata ec. ec. Così tutti siam fatti per infelicitarci e distruggerci scambievolmente, e l'impero romano fu distrutto, e Roma pure saccheggiata ec. ed ora la nostra misera patria ec. ec. ec.» (*Le poesie e le prose*, I, p. 427).

³⁵ *Pensieri* LXXXIV e LXXXV, p. 52.

³⁶ *Pensiero* LXXXV, p. 53: «gli educatori moderni temono il pubblico, gli antichi lo cercavano», il *mondo* era modello nell'educazione degli antichi, è insidia in quella dei moderni.

³⁷ *Zib.* I 129, 9 giugno 1820.

scossa l'Europa per una riforma in senso costituzionale delle monarchie assolute da poco restaurate (ma già il dispotismo napoleonico aveva sancito il fallimento della libertà repubblicana) – nel pensiero-saggio scritto da Leopardi fra il 22 e il 29 gennaio 1821 che abbiamo preso in esame: un tentativo di sistematizzazione sì, ma piuttosto cerniera che punto fermo, perché – tipico di Leopardi, il quale le sue svolte concettuali e i suoi punti fermi li fissava nella formalizzazione dei canti, non dentro il flusso dello *Zibaldone* – questo fermarsi per una settimana a raccogliere le idee e a tirar le fila, se chiudeva una fase di pensiero, lo faceva problematizzandola e in certo senso riaprendola su un orizzonte nuovo. Che era in sostanza (immutato permanendo il giudizio politicamente positivo sulle repubbliche greche e sulla romana, malgrado l'assioma della felicità degli antichi fosse già entrato in una crisi irreversibile) l'orizzonte del giudizio sulla storia moderna, intesa sia come tempo lungo che muove dalla fine della libertà repubblicana in Roma e dall'avvento del Cristianesimo (la sconfitta dell'eroico Bruto, la fortuna del vile Ottaviano, il *contemptus mundi* di Gesù Cristo), sia come tempo breve e recentissimo aperto dalla rivoluzione di Francia (ha «messo in moto le passioni grandi e forti», ha «restituito alle nazioni già morte, non dico una vita, ma un certo palpito, una certa lontana apparenza vitale»), insomma la contemporaneità: ne abbiamo visto le rispettive periodizzazioni, dall'impero alla decadenza medievale alla rinascita comunale-umanistica al ritorno delle monarchie assolute fino a quell'epoca di estrema *corruzione barbarica* che furono il tempo di Luigi decimoquarto e tutto il secolo diciottesimo prima della rivoluzione; poi il mezzo risorgimento illuministico-rivoluzionario (ispirato dalla *mezza* filosofia, ricordiamo), l'eccesso di 'geometrizzazione' messo in atto dal nuovo Stato repubblicano e per conseguenza l'immediata ricaduta nel dispotismo, l'attuale ripresa monarchico-assoluta, ovvero più 'filosoficamente' – secondo le alchimie correttive escogitate dalla scienza politica – monarchico-costituzionale (cioè l'utopico disegno d'una monarchia secondo ragione anziché, come alle origini, secondo natura, ormai corrotta).

Il *sistema* impone insomma a Leopardi di configurare la storia, nell'ininterrotta alternanza regno / repubblica e dispotismo / libertà, come un'infinita regressione rispetto allo stato di natura, dal primo stato di società larga fino all'oltranza 'filosofica' e 'politica' dell'odierno, strettissimo stato di ragione; ma l'*epoca* lo costringe invece a leggere la storia come progressivo affrancamento della ragione dalla barbarie medievale (il rinascimento) e poi monarchico-assoluta (l'illuminismo-rivoluzione), e sarà appunto questo, due anni dopo, il

cardine del ragionamento svolto sulla Spagna moderna nel *Discorso sopra lo stato presente dei costumi degl'italiani*: moderno non *versus* antico ma *versus* medievale, «il risorgimento è stato dalla barbarie de' tempi bassi, non dallo stato antico [...]». In somma la civiltà non nacque nel quattrocento in Europa, ma rinacque»³⁸, e però rinacque diversa dall'antica, una sorta di civiltà intera, seconda e artificiale, rispetto alla prima degli antichi, *media* e più vicina alla natura (dunque una Spagna non 'più naturale' bensì 'più barbara', meno toccata dal moderno risorgimento). È un continuo, assiduo sforzo, questo di Leopardi nei mesi del 1820 e del 1821, di conciliare realtà e domande storiche poste dall'*epoca* con le radicate esigenze ontologiche del *sistema*³⁹: ma, a differenza di Hegel che aveva tentato di 'sistemare' il senso della storia universale a partire dall'*epoca*, Leopardi tenta di 'sistemare' il senso dell'*epoca* a partire dal *sistema*. Una dialettica ardua, il cui esito alla fine sarà, anzi diventerà giorno dopo giorno e attraverso passaggi cruciali come le 'canzoni filosofiche' e le *Operette morali*, il rovesciamento dell'idea di natura, non dell'idea di società. Caino resterà Caino e i cittadini consorzi resteranno impuri, sarà invece la natura – già inquietante *spettatrice* nella *Primavera*, *bella* quanto *terribile* e ormai definitivamente vitanda per l'Islandese dell'operetta – a mutar di segno, a diventare matrigna.

L'uguaglianza, riassume Leopardi, è incompatibile con la monarchia, di necessità strutturata gerarchicamente; però altrettanto incompatibile risulta la disuguaglianza con la libertà e democrazia di uno stato fondato sull'equilibrio del potere fra i cittadini: «la perfetta uguaglianza è la base necessaria della libertà». Ma a distruggere l'uguaglianza, e con essa la libertà, concorrono quelle che Leopardi chiama le infinite «*πλεονεξίαι* della società», gli eccessi di potere, di ricchezza, di lusso, di clientele, però anche gli eccessi ideologici – diciamo così – di egemonia intellettuale, filosofia, eloquenza, arti (per esempio la politica religiosa e culturale della rivoluzione francese, abbiamo visto). Gli antichi legislatori proscrivevano la *πλεονεξία* in tutte le sue forme, gli Ateniesi «arrivarono ad esser gelosissimi anche del troppo merito» e «i savi repubblicani, come Fabrizio, Catone ecc. proibivano le ricchezze, gastigavano chi possedeva troppo più degli

³⁸ Cito il *Discorso* dall'edizione datane da Novella Bellucci, Roma, Delotti, 1988, p. 41 (ma si veda lo *Zibaldone* del 10 e 11 novembre 1823).

³⁹ La dialettica fra *Sistema ed epoca in Hegel* (Bologna, Il Mulino, 1975) fu il tema di un bellissimo libro di Remo Bodei.

altri»: per gli eccessi di ricchezza materiale e per le disuguaglianze politiche, sociali, culturali, insomma per l'azione della *πλεονεξία*, «perirono, e sempre periranno tutte le democrazie». Ma cosa significa esattamente *πλεονεξία* per questi moderni, quando il rapporto fra società civile e potere (assoluto, Napoleone ovvero le monarchie restaurate) del sovrano negli odierni Stati è così intrinsecamente diverso da quello vigente nella polis dell'antichità classica? Una nozione etico-(Hobbes, Humboldt, Herder) ma poi anche (lo stesso Herder, soprattutto Schiller) estetico-politica.

Questo concetto di *πλεονεξία* politica (qui adottato da Leopardi in modo, credo, del tutto indipendente, ma ciò risulta ancor più significativo) è infatti ben presente nella filosofia e nelle poetiche del classicismo tedesco fra Sette e Ottocento, in stretta relazione con la deità *Νεμεσις*: la Nemesis dea riequilibratrice dell'eccesso, contigua e però diversa dall'Eumenide punitrice del delitto (per Hegel, ad esempio, Nemesis era *Mass* / misura ovvero *Göttlichkeit des Masses*, o ancora «potenza che abbassa quel che si è innalzato, che precipita dalla loro altezza quelli che sono troppo felici, restaurando così l'eguaglianza»). Soprattutto Herder aveva conferito alla Nemesis, criterio universale di armonia e di progresso conseguiti attraverso misura ed equilibrio nella più 'massonica' delle filosofie della storia, una funzione centrale, attirando la particolare attenzione di Schiller⁴⁰. In Leopardi però la *πλεονεξία* è senza Nemesis; e senza Nemesis già nel Seicento della *πλεονεξία* aveva tenuto a più riprese discorso – capitolo su libertà e leggi di natura del *De cive*, ma prima negli *Elementi di legge naturale e politica*⁴¹ – Thomas Hobbes, un pensatore a sua volta pessimista, il cui nome è stato accostato non arbitrariamente (per esempio da Luporini, che sottolineò le analogie fra l'assoluto egoismo e l'antisocialità dell'uomo in natura hobbesiano con lo stato di natura

⁴⁰ Sull'importanza della figura di Nemesis nella filosofia della storia herderiana, con un preciso cenno all'interesse che essa destò in Schiller, molto importanti le osservazioni di Valerio Verra nel saggio *J.G. Herder e la filosofia della storia*, introduttivo all'edizione, da lui stesso curata, delle *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Bologna, Zanichelli, 1971, pp. 40-50 [Ora in Valerio Verra, *Linguaggio, mito e storia. Studi sul pensiero di Herder*, a cura di Claudio Cesa, Pisa, Edizioni della Normale, 2006, pp. 354-55].

⁴¹ Leggo gli *Elementi di legge naturale e politica* nella traduzione di Arrigo Pacchi, Firenze, La Nuova Italia, 1985, p. 106 per la pleonexia; il *De cive. Elementi filosofici sul cittadino*, nell'edizione a cura di Tito Magri, Roma, Editori Riuniti, 1979, p. 139.

leopardiano) a quello di Leopardi. Leopardi conosceva Hobbes? Nello *Zibaldone* lo cita una sola volta, indirettamente, all'interno di un riferimento a Lamennais: ma certo Hobbes era ben conosciuto e letto con passione nell'ambiente culturale a lui più vicino, come testimonia per esempio Giordani⁴², e comunque, fra i tanti nomi 'europei' richiamati per Leopardi, quello di Hobbes mi pare tra i più convincenti. Nel *De cive* era definita *pleonexia* la violazione del nono precetto della legge naturale (la sua osservanza, al contrario, *modestia*, per cui i colpevoli di *πλεονεξία* *immodici* o *immodesti*), il precetto cioè che nel sistema del filosofo inglese sanciva l'uguaglianza dei sudditi dentro lo Stato (il principio della giustizia distributiva, *aequalia aequalibus*), nel senso che «tutti i diritti che ciascuno richiede per sé, li conceda anche a ciascuno degli altri»⁴³. Nel pensiero europeo, insomma, il greco *πλεονεξία* – privo, si badi, d'un equivalente latino – veniva ripreso per esprimere l'idea di peccato contro l'uguaglianza, contro l'equilibrio, contro la moderazione. Peccato morale, non delitto penale (lesivo di una legge obbligatoria *in foro interno*, non *in foro esterno*, dove solo è giudice il sovrano), e però a forte ricaduta politica, in quanto eversore della legge di natura per eccellenza essenziale alla pace, la legge cioè «che ogni uomo riconosca l'altro per suo eguale»⁴⁴:

Il commentatore dello *Zibaldone*, Giuseppe Pacella, ha tradotto *πλεονεξία*, in due luoghi, come 'primato' (che proprio non va) e come 'cupidigia': meno imprecisamente, ma sempre in modo insoddisfacente, la 'cupidigia', sia essa di potere o di ricchezze, da connotare però con la tendenza a prevaricare per peccato di egoismo, a *portare oltre i limiti il possesso delle cose*. Quella che Leopardi chiama «*πλεονεξία* del potere» riguarda appunto il fatto che «come l'unità del potere porta il monarca ad abusarsene, e passare i limiti; così la maggioranza del potere, porta il potere ad abusarsene, e cercare di accrescerlo». Passare i limiti, abusare, insomma la *πλεονεξία*, e *πλεονεξία* non solo rispetto al potere; lo stesso vale per l'eccesso di ricchezze e per la preponderanza medesima nella cultura dello spirito:

⁴² Significativo, di Giordani, un passo della nota lettera a Giuseppe Montani del 20 febbraio 1823 (la si legga benissimo illustrata da Piero Treves in *Lo studio dell'antichità classica nell'Ottocento*, Milano-Napoli, Ricciardi, 1962, pp. 435-443): «... un paragrafo d'Hobbes, una pagina di Rousseau contengono più sostanza nutritiva, che un volume fioritissimo di questo amabilissimo Cicerone» (Giordani sta discutendo della *Repubblica* di Cicerone appena riportata alla luce da Angelo Mai).

⁴³ *De cive*, p. 106.

⁴⁴ *Elementi di legge naturale...*, p. 138.

perché gli squilibri danno sempre luogo a «fazioni, discordie, partiti, clientele, risse, guerre», a disuguaglianza e tirannia. Hobbes a propria volta, provandosi a tradurre, notava che *πλεονεξία* veniva «comunemente resa con avidità», ma gli sembrava potesse essere «espressa con maggiore precisione dalla parola *usurpazione*»⁴⁵. Tra etica e politica: il medesimo terreno di Leopardi, che però si sarebbe trovato in imbarazzo (ma con lui tutta l'estetica classicista fondata sul primato della greicità), di fronte al paragone fra antichità greca e modernità inglese stabilito da Hobbes a tutto vantaggio della seconda, laddove – notava – fondamento della politica di Aristotele era stata la distinzione tra uomini atti *in natura* a governare e uomini atti a servire, mentre fondamento della politica moderna è che la natura abbia ordinato come legge «che ogni uomo riconosca l'altro per suo eguale». Nella libertà prima sotto l'egida della natura, la prevaricazione; nella libertà seconda dominata dal sovrano, l'equilibrio.

Vale la pena di aggiungere che sulla complessità concettuale di *πλεονεξία*, e sulla sua ardua (forse impossibile) traducibilità si era soffermato Wilhelm von Humboldt in un'interessante nota del saggio sui limiti dell'attività dello Stato, che riporto: «Quanto ho qui descritto [*scil.* «il desiderio umano di superare i confini tracciati legalmente e invadere il campo altrui», ma al tedesco *rechtmässig / legalmente* pertiene – *mässig* – un connotato di 'moderazione' che in italiano non può esser riprodotto] è designato dai Greci con l'unico termine *πλεονεξία*, per il quale però in nessun'altra lingua mi riesce di trovare un equivalente che soddisfi. In tedesco si potrebbe, forse, tradurre *Begierde nach Mehr*, benché non vi si connoti l'idea di illegalità [*Unrechtmässigkeit*, col suo connotato tedesco di 'immoderato'] che è, invece, presente nell'espressione greca, anche se non quanto al senso letterale, ma certo (almeno per quel che mi è apparso) quanto all'uso costante degli scrittori. Più adatto ancora potrebbe essere il termine *Übervorteilung* ['truffa' o 'danneggiamento', ma con la connotazione di 'eccessivo vantaggio'], benché di non uguale estensione, almeno per quanto riguarda l'uso linguistico»⁴⁶. Considerazioni che avrebbero ben ottenuto il consenso di Leopardi, tanto più in un contesto di critica dell'eccessivo interventismo politico-statale e soprat-

⁴⁵ Ivi, p. 139.

⁴⁶ Wilhelm von Humboldt, *Idee per un saggio sui limiti dell'attività dello Stato*, in Id., *Scritti filosofici*, a cura di Giovanni Moretto e Fulvio Tessoro, Torino, UTET, 2004, pp. 159-60 (con un lieve discostamento dalla traduzione).

tutto nella stessa pagina in cui Humboldt osservava, sulla scorta di citazioni da Sallustio e da Dionigi di Alicarnasso, che in origine, e comunque negli inizi di tutte le città greche, il sistema di governo era stato monarchico, re condottieri in guerra e giudici in pace, proprio nell'epoca in cui l'uomo risultava più vicino alla natura, più incline alla forza personale (quando più incombeva l'incubo del *bellum omnium contra omnes*, avrebbe detto Hobbes), «così tutte le costituzioni politiche dell'Asia, così quelle dell'antichissima Grecia, dell'Italia e delle tribù più amanti della libertà, vale a dire le tribù germaniche». All'inizio il re era stato garanzia di libertà (hobbesianamente, cedere al sovrano talune parziali libertà di natura per godere nello Stato la libertà essenziale – ancorché artificiale rispetto allo stato di natura – della pace), non era stato causa di servitù: la servitù essendo appunto sopravvenuta come conseguenza dei processi indotti dalla pleonexia messa in opera così dal sovrano nell'esercizio governativo del suo potere come dai governati nella dialettica economica della società civile. Sicché, notava Humboldt, come la morale col vizio e la teologia con l'eresia, la politica, quale scienza sociale vocata a recuperare lo stato di libertà, nasce con la sopravvenuta servitù⁴⁷. Leopardi, come ognuno vede, avrebbe sottoscritto: e molto 'leopardiana', in effetti, mi sembra questa dinamica storica di società (e di sovrano) come assicurazione di una libertà artificiale – libertà seconda in quella vera e propria natura seconda che è la società stretta – contro l'invivibile libertà prima della natura (la libertà del selvaggio), e di politica come recupero della libertà contro lo stato di servitù indotto dall'egoismo-πλεονεξία (la servitù del barbaro).

La vocazione dialettica dei classicisti tedeschi attribuiva un ruolo importante alla Nemese, l'antichissima dea addetta a ristabilire l'equilibrio, punitrice appunto della πλεονεξία: nel dualismo leopardiano invece per una deità o potenza di questo genere non c'è posto, la πλεονεξία resta senza antidoto. Irresistibile *Begierde nach Mehr*, essa mina gli stati monarchici perché nella disuguaglianza disordina le necessarie gerarchie, rendendo impossibile la funzione di uno a vantaggio di tutti; e allo stesso modo mina le repubbliche perché nell'uguaglianza disordina l'equilibrio dei poteri, vanificando la funzione di tutti a vantaggio di ciascuno. In una vera e propria spirale storica e istituzionale, la πλεονεξία leopardiana fa degenerare l'assolutismo nella licenza dispotica che inevitabilmente induce la reazione

⁴⁷ Ivi, p. 161.

rivoluzionaria e libertaria, e per converso trasforma la libertà in licenza anarchica con il suo immancabile esito di reazioni restauratrici e autoritarie. Così, agente della progressiva corruzione della prima natura solo debolmente contrastata dallo sforzo compiuto da ragione e filosofia per surrogarla con un'artificiale seconda natura di «matematica delle cose, delle regole, delle forze», la *πλεονεξία* leopardiana ci si rivela come il vero fulcro negativo del movimento storico moderno, nelle forme individuali, sociali, nazionali dell'egoismo. Accade spesso che, attraverso gli antichi, Leopardi trovi in Recanati straordinarie sintonie europee col classicismo tedesco e con il suo strenuo sforzo di definire, attraverso l'antico, una non apologetica identità del moderno: con un più, in lui, di radicalità antidialettica, ma con un meno di prospettiva politica: in questo caso il riconoscimento della *pleonexia*, appunto, e però il rifiuto della *Nemesis*. Ed egoismo, il pestifero egoismo senza antidoto, si chiama la forma di *πλεονεξία* che in queste note dello *Zibaldone* denota la società moderna, principe e governati, pervadendone tutte le varianti istituzionali, repubblicane o monarchiche ovvero velleitariamente costituzionali: di ciò farà il punto due mesi dopo in un'altra serie di grandi pensieri-cerniera elaborati fra il marzo e l'aprile⁴⁸.

Già adesso però, subito il 4 febbraio, una suggestione di Sallustio – ennesimo uso dell'antico per definire il moderno – dà luogo, come codicillo a queste note sulla *pleonexia*, a una riflessione intorno all'egoismo come spirito dell'epoca e, si badi bene, egoismo in quanto avidità senza limiti accumulatrice (davvero una *πλεονεξία* che è insieme *Begierde nach Mehr* e *Übervorteilung*) di ricchezze materiali, merci e moneta: Catilina, osserva Leopardi, per esortare i suoi soldati all'eroismo, ricorreva a una *gradatio* che dal grado debole delle *divitias*, per *decus* e *gloriam*, saliva fino al vertice di *libertatem atque patriam*; oggi invece la gradazione si rovescia puntualmente e, dalla patria puro nome che nessuno possiede e dalla neppur sognabile libertà, attraverso la gloria vano bene e l'onore sempre sacrificabile ad altri beni, esplode finalmente al grado forte dell'autentico bene / *bonum*, delle *ricchezze* «per le quali onore, gloria, libertà, patria e Dio, tutto si sacrifica e s'ha per nulla: le ricchezze, il solo bene veramente solido secondo i nostri valorosi contemporanei: il più capace anzi di tutti questi beni il solo capace di stuzzicar l'appetito, e di spinger davvero a qualche impresa anche i vili». Il medesimo giorno, lo stes-

⁴⁸ Cfr. la nota 13.

so 4 febbraio dell'altro e complementare pensiero (complementarità di ricchezza e potere) sul destino monarchico-tirannico delle oligarchie, inevitabilmente divise e trascinate nell'infinita guerra per il *bonum* proprio di ciascuno dalla logica implacabile, si badi bene, di «egoismo e *πλεονεξία*»⁴⁹. Leopardi non poteva saperlo (a differenza di Humboldt e Schiller non conosceva né Smith né Ferguson), ma queste sue *divitiae* poste all'apice della moderna *climax* dei valori civili, insieme alla svalorizzazione dell'uguaglianza (astratta uguaglianza nella società politica, concreta disuguaglianza nella società civile, diceva Hegel), stavano eticamente definendo la nuova centralità del capitale come misura d'ogni valore nella nuova società civile, e così questo suo *bene* da cui gli stessi vili (oltretutto nella vigenza che sappiamo, per un tal genere di guerrieri, dell'ausilio delle armi da fuoco, ovvero 'armi intelligenti' come adesso si preferisce altrimenti dire significando in sostanza il medesimo concetto, appunto gli strumenti bellici adeguati alle guerre *vili* dell'età della piena ragione), insomma questo *bene*, da cui gli stessi vili, dico, potevano esser trascinati a misurarsi nell'agone del mondo, nominava di fatto il campo dello specifico eroismo moderno e delle sue imprese, «... la propria gente | conculcando e l'estrane, o di remoti | lidi turbando la quiete antica | col mercatar, con l'armi, e con le frodi...».

⁴⁹ Il pensiero sollecitato da Sallustio è in *Zib.* I 409, 4 febbraio 1821 (per il pensiero sull'oligarchia del medesimo giorno si veda la nota 9).

CLAUDE CAZALÉ BÉRARD

CONFRONTI CRITICI. DI UN ALTRO GENERE

Ogni invenzione artistica offre una nuova mappa del mondo; ce la offre *parlando d'altro*, naturalmente, e questa è forse una sublime prerogativa della sua essenza.

Maria Corti, *Percorsi d'invenzione*.

Le immagini della critica tra Italia e Francia¹

Si vorrebbe, in questo intervento, che intende mettere a confronto teorie e metodologie critiche tra Francia e Italia, prendere lo spunto dal volume collettivo, *Le immagini della critica. Conversazioni di teoria letteraria*, il quale propone di trarre un bilancio degli orientamenti della critica in ambito letterario, facendo appello a specialisti di area italiana, francese e inglese². C'è, nondimeno, da osservare subito l'insufficiente spazio dato all'attività critica e all'apporto teorico di Cesare Segre, in particolare, per il tema che ci interessa, nell'ambito degli scambi tra Italia e Francia. Va infatti riconosciuto a Segre, insieme a Maria Corti e a D'Arco Silvio Avalle, il merito di aver introdotto e diffuso lo strutturalismo in Italia (fin dagli anni sessanta) e di aver promosso lo sviluppo della semiotica con i seminari, gli importanti contributi di «Strumenti critici» al dibattito allora in atto e le numerose pubblicazioni sull'argomento. Cesare Segre ha, appunto, perseguito e arricchito costantemente la collaborazione con studiosi francesi come Claude Bremond (notevoli furono i tre convegni su la *Thématique*³) o Jean-Louis Lebrave, figura di riferimento della critica

¹ Un primo bilancio è stato presentato, dalla sottoscritta, nell'occasione del Convegno organizzato, nel 2003, presso le Università di Paris III e Paris X – Nanterre, e pubblicato negli Atti, *La Cultura italiana. Ricerca, Didattica, Comunicazione*, a cura di L. Begioni, C. Cazalé Bérard, G. Gerlini, Paris, CIRMI, 2005.

² Cfr. *Le immagini della critica. Conversazioni di teoria letteraria*, a cura di Ugo M. Olivieri, Torino, Bollati Boringhieri, 2003.

³ Gli Atti dei tre convegni (I – 1984; II – 1986; III – 1988) sono stati pubblicati

genetica francese. La raccolta di saggi franco-italiana, *I sentieri della creazione. Tracce. Traiettorie. Modelli*⁴ (in cui venivano confrontati i metodi e le procedure della critica filologica italiana e della scuola genetica francese) e il convegno linceo del 1998, *I nuovi orizzonti della filologia. Ecdotica, critica testuale, editoria scientifica e mezzi informatici elettronici*⁵ mettono giustamente in evidenza le relazioni fruttuose stabilitesi fra le varie scuole. Si assisteva, allora, ad una sorta d'inversione di rotta rispetto all'egemonia della cultura francese, poiché proprio dall'Italia, profondamente ancorata alla tradizione filologica, proveniva l'apporto della variantistica di continiana memoria, e la messa a punto dei principi teorici della critica testuale, nonché degli strumenti metodologici necessari per una ecdotica computerizzata. Appunto, fin dal '93, Segre aveva messo in guardia contro gli eccessi di una teorizzazione astratta che nella critica francese faceva scomparire, oltre all'autore, il contesto storico e la tradizione testuale⁶:

Con poche eccezioni i rappresentanti della corrente strutturalistico-semiologica hanno tenuto conto dei raggiungimenti della cultura precedente, e soprattutto hanno tutelato i legami con la storia, sconfessati invece dall'impegno razionalistico dei colleghi francesi. C'è di più: i critici italiani non hanno esaltato i nuovi metodi come scoperte rivoluzionarie ed esclusive, ma li hanno semplicemente considerati strumenti utili per approfondire la descrizione e la comprensione dei testi letterari. Questa mancanza di dogmatismo, questo atteggiamento prevalentemente operativo, ha poi permesso di assimilare molte delle proposte diffuse o rese note in seguito: dalle ricerche sul punto di vista all'individuazione del plurilinguismo e della plurivocità (Bachtin), dalla teoria degli atti linguistici a quella dei mondi possibili.

Infatti, si può ricordare con Segre come in Italia lo strutturalismo fosse nato, fin dall'inizio (e si rimanda alla già lontana inchiesta promossa da C. Segre e da M. Corti su *I metodi attuali della critica*

successivamente: *Du thème en littérature*, in «Poétique», n. 64, 1985; *Variations sur le thème*, in «Communications», n. 47, 1988; *Perspectives sur la thématique*, in «Strumenti critici», n.s., n. 2, 1989.

⁴ *I sentieri della creazione. Tracce. Traiettorie. Modelli*, a cura di M.T. Giavieri e A. Gresillon. Reggio Emilia, Edizioni Diabasis, 1994. per le attività e le pubblicazioni dell'ITEM: <http://www.dr2.cnrs.fr/ecoleITEM>.

⁵ Convegno internazionale, *I nuovi orizzonti della filologia. Ecdotica, critica testuale, editoria scientifica e mezzi informatici elettronici* (Roma, 27-29 maggio 1998), Roma, Accademia nazionale dei Lincei, 1999.

⁶ Cesare Segre, *Notizie dalla crisi*, Torino, Einaudi, 1993, p. 4.

in Italia e al volume di Gian Paolo Caprettini e Dario Corno su *Letteratura e semiologia in Italia*, che riuniva i principali interventi degli anni '70⁷), come «poststrutturalismo», tanto da evitare in gran parte gli slittamenti incontrollati del decostruzionismo americano, di cui lo studioso fu tra i primi, sempre nel '93, ad individuare gli effetti nella crisi che già serpeggiava⁸:

Si potrebbe forse considerarlo un'ultima propaggine dell'idealismo soggettivo: esso nega la possibilità di attingere il reale, e perciò di attingere la verità. La nostra interpretazione è emissione di discorsi che si sovrappongono l'uno all'altro, all'infinito, perché ogni discorso può essere definito solo con un altro discorso. Letteratura e filosofia perdono i loro caratteri distintivi, e anzi giova trattare la filosofia come se fosse letteratura, e viceversa. Occorre smontare («decostruire») i rapporti tra il mondo e la parola, oltre che le gerarchie tra i vari tipi di discorso, fondate solo come concezioni storiche.

Una crisi che sarebbe andata, tuttavia, aggravandosi negli anni successivi per mancanza di capacità di rinnovamento e di reazione contro una sempre più prepotente e demagogica mercificazione del sapere, in ambito accademico e non solo editoriale (si vedano le riforme universitarie in corso nell'Europa intera). Quasi dieci anni dopo il lanciato allarme, Segre interveniva di nuovo nel dibattito con *Ritorno alla critica*⁹:

In quel libro del 1993 m'interrogavo sulla crisi delle attività speculative e, al suo interno, sulla "crisi anomala" della critica: una crisi non prodotta dall'esaurimento o dal discredito caduto sui metodi, ma da un arresto nell'elaborazione dei metodi stessi e da una specie di disamoramento. Non era dunque indispensabile una revisione dei metodi (però, a proposito di quelli più recenti avanzavo forti riserve e precisazioni), ma una riflessione complessiva sulle finalità della critica fra le attività letterarie. [...] Sono passati sette anni, e la stagnazione continua. Anche accompagnata da scoramento, di fronte ai mutati rapporti di forza tra le attività culturali, e al declino del prestigio, entro queste attività, della letteratura, come interprete e valorizzatrice. È anche affievolito quell'impegno etico, che affidava

⁷ Cfr. Maria Corti e Cesare Segre, *I metodi attuali della critica in Italia*, Torino, ERI, 1970; *Letteratura e semiologia in Italia*, a cura di Gian Paolo Caprettini, Dario Corno, Torino, Rosenberg & Sellier, 1979.

⁸ Segre, *Notizie dalla crisi*, cit. pp. 285-286.

⁹ Segre, *Ritorno alla critica*, Torino, Einaudi, 2001, p. VII.

alla critica il compito di spingersi verso le verità del testo. Le interpretazioni possibili, venuto meno il compito della verifica, sono tutte disponibili in un supermarket dell'opinabile.

In pieno cosiddetto "postmodernismo", la tendenza che sembra prevalere – nel contrapporsi all'ambizione della totalità di cui era tacciata la critica dagli anni Sessanta a Ottanta – è quella di una ricerca volutamente circoscritta e configurata appositamente per l'oggetto di una indagine, che rivendica la sua parzialità. Basta passare in rivista i titoli degli articoli, dei saggi, per convincersi del restringimento delle prospettive e forse della ambizioni, il che potrebbe paradossalmente rappresentare una sana reazione all'aumento quantitativo di una produzione letteraria e paraletteraria indifferenziata e scientificamente poco attendibile (come quella che dilaga in rete), e al predominio, ormai incontrastato e assicurato dalla diffusione pervasiva e accelerata nei media sotto la spinta del mercato, di una cultura di massa sempre più generica ed eterogenea. Segre ammette, infatti, di rinunciare, non ai principi che hanno inquadrato e che ancora sottotendono la sua ricerca, né al quadro teoretico nel quale essa si inserisce e dal quale ricava la sua validità, bensì all'esposizione e alla discussione di problematiche astratte dall'oggetto di studio¹⁰:

Quello cui si rinuncia (ma non si tratta di una scelta teoretica!) è, insieme col discorso speculativo, anche la terminologia che esso trascina con sé. Insomma qui si presenta il discorso saggistico d'un teorico della letteratura. Gli spunti teorici non credo scarseggino; vengono però verificati nella pratica dell'interpretazione piuttosto che in trattazioni apposite. Era stata l'*ybris* l'aspirazione a trovare un modello generale della letteratura in cui inserire le progressive riflessioni critiche? Io direi che fu un bisogno illuministico di considerare globalmente l'attività letteraria. Un bisogno che va messo tra parentesi sinché non si sia almeno superata quest'epoca di trasformazioni straordinarie la cui direzione non è ancora chiara. L'importante è non abbandonarsi passivamente alle trasformazioni stesse, e mantenere lo spirito critico che prima o poi ci permetterà di fare il punto sulla situazione nostra, e del mondo.

Nel suo intervento al Convegno dedicato alla memoria di Franca Mariani, notevole esponente della semiologia romana, Raul Mordenti invitava anche lui a non rigettare l'apporto di coraggiose mobilitazioni intellettuali e di notevoli ricerche ispirate alla fiducia «illuministica e

¹⁰ *Ibidem*, pp. VIII-IX.

moderna», di quegli anni, nella «oggettiva conoscibilità del dato», cioè per noi dei testi, col pretesto della crisi presente e del «salto culturale» che impedirebbe, ormai, ogni comunicazione e comprensione tra docenti e studenti?¹¹

Se questo è vero, allora la innegabile crisi della didattica letteraria impostata sulla semiotica sta dentro a questa situazione più complessiva; perché quella proposta critica, e didattica, era parte di una più generale *euristica del moderno*, che definirei di tipo neo-illuministico; sosteneva quell'ipotesi (che vedemmo fiorire proprio nel Convegno sulla didattica di vent'anni or sono) l'idea forte (illuministica e moderna appunto) della *oggettiva conoscibilità del dato*, nel nostro caso del testo letterario; tale conoscibilità si poteva realizzare attraverso il meccanismo, illuministico per eccellenza, del disvelamento critico, ed anzi dello smascheramento analitico. Io sarei molto cauto nell'abbandonare senza riserve né residui quell'approccio semiotico, magari sulla scorta delle totalitarie e liquidatorie autocritiche di alcuni «padri fondatori» soprattutto (e non per caso!) francesi, confondendo i suoi cosiddetti «eccessi» con la sua radice di parziale ma permanente verità. Ben diverso, e sia sufficiente qui solo l'accento, è l'atteggiamento di uno dei fondatori della semiologia italiana, Cesare Segre, che come non condivise mai l'oltranzismo antistorico (non solo antistoricistico) della semiologia letteraria francese, così non condivide oggi la liquidazione della semiotica come possibile apporto conoscitivo alla datità (sempre per lui, e per me, centrale) del *testo*.

Come sempre quando si autocritica un tentativo di tipo illuministico ci si espone troppo alla restaurazione *tout court*, nel nostro caso (mi pare) ai ritorni di una critica neo-romantica di impianto idealistico (o peggio ancora: neo-mistico), cioè a tipi di critica che sono sempre così vitali nella nostra tradizione nazionale e che, dunque, sono per noi sempre in agguato. [...].

È una situazione complessa quindi, quella descritta da Raul Mordenti, da non sottovalutare per la gravità delle possibili conseguenze, ma anche una sfida dai risvolti positivi, se saremo capaci di travalicare i limiti di istituzioni didattiche e di ricerca conservatrici e dogmatiche, per aprirle a delle modalità conoscitive e relazionali «transculturali e multiculturali»¹²:

¹¹ Raul Mordenti, *Letteratura oggi vent'anni dopo o il Visconte di Bragelonne*, in *Letteratura: percorsi possibili. Vent'anni dopo*, (dedicato a Franca Mariani), a cura di F. Luotto e M. Scognamiglio, Udine, Goliardica, 2003, pp. 9-22.

¹² *Ibidem*. Si veda ora su quella sempre attuale e cruciale problematica il volume appena pubblicato da Raul Mordenti, *Che cos'è la critica letteraria. Dagli*

E tuttavia occorre riconoscere che quel nostro approccio didattico segnato dalla semiotica del testo, proprio perché era così basato sul meccanismo illuministico del disvelamento, presupponeva, per sua natura, una cultura *condivisa*; si trattava insomma di partire da un senso comune o da un pre-giudizio, cioè comunque da un sapere, errato e insufficiente quanto si voglia, ma tuttavia condiviso dai nostri studenti, e proprio a partire da quel sapere e da quella condivisione, si lavorava scommettendo sulla possibilità di un incremento conoscitivo con un'operazione di didattica-ricerca. [...]

In altre parole noi non possiamo più esercitare il giro di vite ermeneutico dell'incremento conoscitivo attorno alla letteratura sotto la forma di critica del senso comune culturale, erroneo ed insufficiente, dei nostri studenti, per il semplice motivo che tale senso comune non sussiste più (né forse alcuna comunanza), che insomma non è possibile "demistificare" assieme agli studenti, in classe, una conoscenza che per loro, semplicemente, non esiste [...]

È questa situazione generale ed epocale, assai più delle crisi disciplinare interna alla semiotica letteraria, che mi sembra determini l'impossibilità delle pratiche a cui venti anni fa molti di noi ci siamo votati. Non dunque di crisi della critica semiotica io parlerei, quanto di una più generale crisi di ogni critica «moderna» interna al campo della testualità condivisa o, se si vuole, di ogni ermeneutica del disvelamento. Alla critica *interna* della nostra cultura, intesa come unica cultura del mondo, si dovrebbe allora sostituire il confronto fra la nostra cultura e quella sorta di *alterità assoluta* di cui i nostri studenti sono, inconsapevoli, portatori.

Anche, Romano Luperini (intervenendo nella polemica in corso in quegli anni, e prendendo atto dei cambiamenti strutturali e culturali avvenuti) con il saggio *Il dialogo e il conflitto. Per un'ermeneutica della letteratura*, aveva inteso ridefinire, in risposta a Segre, il compito del critico, e quindi il rapporto tra teoria-critica-letteratura: si trattava di proporre, come reazione e resistenza alla crisi constatata, una attualizzazione dell'impegno epistemologico ed etico che aveva caratterizzato periodi di espansione della funzione civile degli intellettuali in seno alla società. Egli ricordava, infatti, come per Benjamin il critico dovesse essere un filologo-filosofo, dal momento che nell'articolazione dialettica tra commento ed interpretazione, il suo compito era quello di enucleare ed elaborare il "contenuto di verità" del testo. Contro le derive del decostruzionismo, o degli eccessivi specialismi, Luperini ribadiva la necessità di un ripensamento metodologico, tale da mantenere l'equilibrio tra attenzione filologica – quella dell'ascolto e della

conoscenza dell'altro – (da distinguere dalla “ideologia” filologica) e lavoro storicamente e dialetticamente fondato sull'interpretazione come confronto e conflitto da salvaguardare dall'arbitrarietà della lettura solipsistica e autocompensatoria dei testi¹³.

Nel suo contributo, *Il critico e l'interpretazione*, Luperini – pur avvertendo anche lui, alla stregua di Segre, e di Mordenti, il perdersi nell'attività critica dell'incertezza e della situazione di stallo – tuttavia dà atto all'imporsi di una solida e importante acquisizione: «la critica letteraria non è scienza, bensì ermeneutica»¹⁴. Il che non evita di porsi alcune domande basilari: «cos'è lo studio della letteratura? A che cosa serve? Quale è il suo statuto teorico e il suo posto nella società»? Per rispondere ad assillanti quanto irrisolti quesiti (riemergenti ad ogni nuovo progetto di riforma e mai affrontati nella sostanza) Luperini ripercorre le attività che, nel trapasso dallo strutturalismo al poststrutturalismo, tendono a coinvolgere diverse aree del sapere – dalla linguistica e dalla filologia, alla letteratura vera e propria, alla storia e alla filosofia – nel commento e nell'interpretazione dei testi. Onde lo sguardo rivolto al contributo delle altre discipline appartenenti al vasto campo di ricerca delle *Sciences Humaines et Sociales*. Ricoeur nello stesso volume insiste, infatti, sulla differenza basilare che corre tra le scienze umane da un lato e le scienze della natura e scienze dure dall'altro, e cioè sul ruolo svolto dalla parola, dalla scrittura, dalla comunicazione nella produzione di testi – traccia, memoria, iscrizione, storia, letteratura, filosofia – a fondamento della società umana. Luperini auspica, anche lui, quindi, un'interdisciplinarietà a livello di teoria e di prassi, allargate all'ambito, a volte troppo vasto e impreciso, ma fecondo e stimolante, dei *Cultural studies*¹⁵:

Infatti il concetto di interdisciplinarietà, una volta liberato dalle presunzioni scientiste, può avere il vantaggio di rinviare ai vari campi del sapere e delle attività umane, al piano della conoscenza e della prassi e dunque al rapporto uomo-mondo e a una materialità di relazioni storiche che non sempre l'ermeneutica considera con sufficiente attenzione [...] Nell'approccio critico il rapporto fra dialogicità, intertestualità e interdisciplinarietà va sottolineato con qualche ener-

¹³ Romano Luperini, *Il dialogo e il conflitto. Per un'ermeneutica della letteratura*, Roma-Bari, Laterza, 1999.

¹⁴ Luperini, *Il critico e l'interpretazione*, in *Le immagini e la critica*, cit., pp. 192-205; ivi p. 192.

¹⁵ *Ibid.*, p. 193-194.

gia se si vuole evitare di chiudere la critica in un universo unicamente e astrattamente linguistico.

Nel seguito della discussione, viene analizzata la nozione di “dialogicità”, con attenzione sia alle contraddizioni e ai limiti (la falsa dialogità con un testo che è trattato «più come un oggetto di studio che come soggetto attivo di una interlocuzione»), sia all’applicabilità e all’utilità sul piano epistemologico ed etico del concetto¹⁶:

A veder bene i soggetti del rapporto dialogico sono altri: sono quelli che possono controllare l’esattezza e la precisione del nostro approccio e delle nostre premesse interpretative, vale a dire gli altri lettori dell’opera e fra loro soprattutto i loro interpreti attuali. La critica differisce dalla semplice lettura perché suppone un rapporto non a due (interprete-testo), ma a tre (interprete-testo-altri interpreti del testo). La critica è lettura di un testo fatta in presenza di altri lettori, effettivi o potenziali, di quel testo. In altri termini: la critica stabilisce una relazione con l’opera di carattere non privato, bensì pubblico e sociale. Il critico deve affermare la propria autorità in un contesto che ne sottopone a verifica gli strumenti e le capacità interpretative. Mentre l’opera ha quasi sempre un’autorità a priori, sancita dalla tradizione e dal canone, il critico deve ogni volta rilegittimarsi sul campo.

Lo studioso, concludendo la sua diagnosi, addita quindi una possibile via d’uscita dalla crisi che ha nome “interdialogicità” e “interdisciplinarietà”, e che possiamo confrontare con le posizioni dei critici attualmente più attivi in Francia¹⁷.

Va osservato subito – prima ancora di delineare alcuni aspetti specifici della critica nel panorama francese – che non esistono più ormai tra Italia e Francia, ma nemmeno a livello europeo, quelle distinzioni di appartenenza a gruppi, “scuole”, venuti a mancare molti «maestri» – una volta aspramente o radicalmente contrapposti –, venuti meno gli schieramenti ideologici e teorici, e purtroppo le polemiche e le ragioni di conflitto: queste, invocate ancora come segni di vita di un dibattito intellettuale costruttivo, anche se – per Lavagetto – spetta il più delle volte, al critico, la sconfitta.

Per Philippe Hamon, intervenuto nello stesso volume, la critica letteraria non può essere altro che reattiva, polemica, irriverente,

¹⁶ *Ibid.*, p. 199.

¹⁷ *Ibid.*, pp. 201-204.

iconoclasta, poiché l'itinerario di uno studioso – prende l'esempio di Barthes – sarebbe sempre «a zigzag» e procederebbe più «per reazione che per invenzione», aggiungendo: «l'invenzione pura non esiste»¹⁸. Hamon auspica addirittura l'organizzazione di un seminario sui «protocolli della ricerca», «sugli itinerari e le traiettorie della ricerca», «sulla storia degli itinerari della ricerca»: un auspicio a cui risponde anticipatamente Mario Lavagetto, impegnatosi, proprio lì, in un' «autoricognizione», un abbozzo di autobiografia intellettuale¹⁹. Vale la pena, infatti, ripercorre le tappe, afferrare le connessioni, seguire le svolte per comprendere, se il nostro compito – come affermava, Jacques Derrida, in un'intervista del 2004 – è di «comprendere per cambiare qualcosa», di mirare all' «impossibile» per travalicare la prevedibilità dei limiti e dei condizionamenti del possibile²⁰.

Le «démon de la théorie»

Occorre fare qualche passo indietro per delineare l'evoluzione della critica in Francia. Nel '93, Cesare Segre aveva segnalato, tra i sintomi della crisi, la scomparsa o l'allontanamento di quelle figure di riferimento che avevano marcato, dagli anni sessanta soprattutto, una stagione particolarmente feconda nel campo delle *Lettres et Sciences Humaines et Sociales*²¹:

Non è inutile rilevare il diverso funzionamento delle cose della cultura in Francia e in Italia. In Francia, proprio perché la cultura ha maggiore impatto sulla quotidianità e sulla gente comune, essa ricorre quasi necessariamente a teatralizzazioni e a colpi di scena: successi vittoriosi e cadute più o meno rovinose, contrapposizioni e alternanze partecipate passionalmente dal pubblico e, in senso proprio o figurato, fortemente politicizzate: ogni movimento s'incarna in un o più portabandiere, ed è legato a fortune. La critica

¹⁸ Philippe Hamon, *Tra Parigi e Urbino*, in *Le immagini della critica*, op. cit., pp. 20-32; ivi, p. 24.

¹⁹ Mario Lavagetto, *Autoricognizione 2000*, in *Le immagini della critica*, op. cit., pp. 47-69.

²⁰ Jacques Derrida si era espresso su questo tema, negli stessi termini, in una importante intervista dialogante con Hélène Cixous, *Du mot à la vie: un dialogue entre Jacques Derrida et Hélène Cixous*, pubblicata nel numero a lui dedicato del «Magazine littéraire», n. 430, avril 2004, pp. 22-29.

²¹ Segre, *Notizie dalla crisi*, cit. pp. 3-4.

strutturalistico-semiologica fa dunque tutt'uno con personaggi la cui morte (Foucault, Barthes, Greimas) o il passaggio ad altre attività e altri interessi (Kristeva, Todorov, Bremond) ha praticamente segnato il declino del movimento.

Tuttavia, anche se si osservano, come in Italia, un ripiegamento specialistico fondato su posizioni più pragmatiche, l'istituzionalizzazione della teoria sotto forma di una vulgata destinata alla formazione didattica, oppure l'allontanamento se non addirittura il rinnegamento delle teorizzazioni più provocatorie degli anni ruggenti dello strutturalismo (perfino da parte di personaggi famosi per le loro posizioni estreme come Tzvetan Todorov, ora più interessato allo studio storico dei totalitarismi, e come Claude Bremond autore, con Thomas Pavel, di una severa palinodia del metodo barthesiano, nel volume *De Barthes a Balzac*²²), si possono osservare rispetto all'approccio teorico (e alla sua funzione definitoria, classificatoria) fenomeni di continuità illustrati dalle posizioni di Gérard Genette, o tentativi di rinnovamento con Michel Charles, Antoine Compagnon e il gruppo del CRAL (Centre de Recherche sur les Arts et le Langage) diretto da Jean-Marie Schaeffer²³.

L'opera di Genette è quella che permette meglio di seguire quella parabola evolutiva che da un punto di partenza risolutamente strutturalista, permette alla narratologia di affrontare problematiche che si riallacciano alla poetica classica, individuando nuovi campi d'indagine nelle modalità relazionali (intertestuali, macrotestuali, ipertestuali)

²² Claude Bremond / Thomas Pavel, *De Barthes à Balzac. Fictions d'une critique, critiques d'une fiction*, Paris, Albin Michel, 1998. Il libro non propone soltanto una critica interna del metodo critico ma anche una messa in discussione della figura dell'intellettuale: «Il y a trois Barthes dans la critique contemporaine: le cohérent, le divisé et le multiple. [...] Considérées individuellement, chacune de ces options recèle sa part de vérité; prises ensemble, elles signalent non, seulement le caractère protéiforme de la personnalité de Barthes et sa mobilité, non seulement une capacité d'ouverture presque sans limites à toute innovation intellectuelle ou artistique, mais encore la volonté ferme de changer à chaque risque d'enlèvement et la gestion en souplesse des métamorphoses requises», pp. 17-18.

²³ Si può consultare il sito del CRAL (EHESS) per un aggiornamento del programma delle attività: <http://www.ehess.fr/centres/cral>. Un sito *Fabula*, propone un "atelier de théorie littéraire", con rubriche (per esempio: *Critique et génétique: quelques textes éclairants*), articoli, bibliografia, recensioni, forum di discussione: <http://www.fabula.org/atelier>

tra autore, testo e lettore. A Genette interessa inoltre esplorare la metapoetica della testualità (ma anche dell'immagine, in *L'Œuvre de l'art. Immanence et transcendance*²⁴), e quindi la critica – le sue procedure e i suoi linguaggi – in quanto prassi e sistema: dalla definizione di categorie euristiche di generi, di forme di discorso e di rappresentazione, alla scelta di principi di descrizione. La sua è una ricerca narratologica mai dismessa, anzi rinnovata e approfondita grazie ad insolite e produttive angolazioni, come nel recente *Métalepse. De la figure à la fiction*, in cui la figura retorica è chiamata a caratterizzare una particolare strategia narrativa e finzionale²⁵:

Cette pratique de langage – la *métalepse*, puisqu'il faut l'appeler par son nom – relève donc désormais à la fois, ou plutôt successivement et cumulativement, de l'étude des figures et de l'analyse du récit; mais aussi peut-être, par quelque biais que nous allons rencontrer, de la théorie de la fiction.

Genette pretende di poterla reperire dall'epica al romanzo, e ai generi teatrali e cinematografici: egli conclude il saggio citando Borges²⁶:

Pourquoi sommes-nous inquiets que la carte soit incluse dans la carte et les mille et une nuits dans le livre des *Mille et Une Nuits*? Que don Quichotte soit lecteur du *Quichotte* et Hamlet spectateur d'*Hamlet*? Je crois en avoir trouvé la cause: de telles inversions suggèrent que si les personnages d'une fiction peuvent être lecteurs ou spectateurs, nous leurs lecteurs ou leurs spectateurs, pouvons être des personnages fictifs. En 1833, Carlyle a noté que l'histoire universelle est un livre sacré, infini, que tous les hommes écrivent et lisent et tâchent de comprendre, et où, aussi, on les écrit.

Alla *Poetica* richiamata da Genette, risponde Michel Charles con la sua *Rhétorique de la lecture*, il saggio nel quale studia la forza persuasiva dei testi e se un testo è un meccanismo finalizzato a produrre determinate letture («une machine à produire des lectures»), programmaticamente iscritte nella sua struttura, a creare l'effetto "letteratura" («l'effet littérature»)²⁷. Quale direttore della rivista «Poétique» (che

²⁴ Non si possono citare tutte le pubblicazioni di Gérard Genette, ci limitiamo a indicare tra le ultime: *L'Œuvre de l'art. Immanence et transcendance*, Paris, Seuil, 1994; *Métalepse. De la figure à la fiction*, Paris, Seuil, 2004.

²⁵ Genette, *Métalepse*, cit., p. 7.

²⁶ *Ibidem*, pp. 131-132.

²⁷ Michel Charles, *Rhétorique de la lecture*, Paris, Seuil, 1977. Sulla questione

ospitò molti manifesti e dibattiti teorici, ora sostituiti da contributi specialistici a raggio più limitato), Charles è intervenuto a più riprese sulla questione della utilità e pertinenza della teoria per la critica, e ha ribadito quanto essa sia insostituibile per limitare gli eccessi opposti dell'erudizione fine a sé stessa e del soggettivismo impressionista o misticheggiante. Nel suo denso volume dal titolo volutamente dimeso, da manuale didattico, *Introduction à l'étude des textes*, egli dimostra con pragmatismo la necessaria ed efficace integrazione tra una riflessione teorica previamente contestualizzata (a partire dal confronto tra i canoni coevi e quelli attuali), che esponga chiaramente, con eleganza e pertinenza, le ipotesi di lavoro (tanto da favorirne eventualmente la messa in discussione) e una lettura metodica, rigorosa ed organizzata del testo, che consenta una valutazione dei risultati ottenuti²⁸:

Faudrait-il encore argumenter en faveur d'une réflexion théorique dans le domaine des études littéraires? De temps à autres, en effet, le bruit court, insistant, que l'on pourrait s'en passer. [...] On en vient à reprocher au travail théorique d'être spécialisé, difficile, pédant: langage abscons, déclarations bavardes sur les méthodes et les procédures, dogmatisme. Oui, il est une activité critique spécialisée, difficile, parfois même pédante, qui ne se donne pas pour but de transmettre une expérience, mais un savoir – en n'excluant nullement d'ailleurs, que ce savoir soit un savoir *de* l'expérience. Oui, il est une activité critique qui demande un apprentissage et ressemble assez à un métier, où l'exercice du goût ne suffit pas. Toute critique «professionnelle» ne met pas la réflexion théorique au coeur de son activité (c'est d'ailleurs regrettable), mais toute activité théorique s'inscrit inévitablement dans un professionnalisme. [...] Si elle force le trait, c'est que, comme on l'a dit, elle doit, plus que tout autre travail «littéraire», assurer la communication de ses résultats, en permettre l'évaluation. Le «progrès» dans le commentaire d'un texte n'est sans doute, par définition, guère mesurable; le «progrès» dans la réflexion théorique doit l'être. [...] La réflexion théorique se nourrit d'elle-même, elle tend vers sa propre perfection et une des fins (et parfois la seule) du travail théorique est d'élaborer un corps d'hypothèses et un ensemble conceptuel cohérents.

Inoltre, secondo Charles, soltanto una stretta collaborazione tra i vari rami dell'attività critica – e un confronto tra i livelli di lettura –

delle funzioni della poetica e della retorica nell'impostazione e le modalità del discorso teorico e critico nelle Sciences Humaines, si veda il numero monografico: *Poétique et rhétorique des savoirs dans les Sciences humaines*, «Strumenti critici», n. 3, 1997.

²⁸ Charles, *Introduction à l'étude des textes*, Paris, Seuil, 1995, pp. 7-9.

è capace di garantire un approccio efficace della polisemia dei testi: vale a dire la «poetica», la storia letteraria, l'esercizio ermeneutico (tematico, psicanalitico, simbolico etc.). Celebrando, con altri addetti ai lavori, il ritorno in auge della storia letteraria, per anni ripudiata dai critici, egli insiste appunto, sulla necessità di restituirle un posto tra teoria e interpretazione²⁹:

Quant à l'histoire littéraire, elle systématise, comme la poétique, des pratiques d'écriture et, ce faisant, construit de grands objets dont les textes, les oeuvres, les auteurs, les genres, les «périodes» sont autant d'éléments. Ces constructions par un véritable travail théorique et le but ultime de l'analyse n'est pas seulement, voire essentiellement la connaissance de tel ou tel texte, mais bien l'articulation, dans de grands ensembles, de données *a priori* hétérogènes (un thème, une structure prosodique, un mode d'intertextualité, la situation sociale d'un auteur, une référence à un modèle littéraire), ce qui suppose un travail d'abstraction et de conceptualisation. Quand ce travail, donc, est explicité et passé au crible de la critique, on a bel et bien affaire à un projet théorique dans le meilleur sens du terme. Il reste que l'histoire littéraire ne serait pas l'histoire littéraire si les ensembles ainsi élaborés ne pouvaient être datés.

Con la sua ampia visuale – e segnatamente nel saggio *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Antoine Compagnon, spinge più avanti la rivendicazione del ruolo motore della teoria, raggiungendo le posizioni di Luperini, per quanto riguarda le ricadute epistemologiche ed etiche di un reale e deciso impegno intellettuale³⁰. Nel tracciare un bilancio completo e costruttivo del passato, egli sottolinea in sintesi la funzione necessariamente destabilizzante della teoria³¹:

[...] ce n'est ni du côté théorique ou théologique, ni du côté pratique ou pédagogique, que la théorie me semble principalement intéressante et authentique, mais pour le combat farouche qu'elle a mené contre les idées reçues dans les études littéraires, et par la résistance tout aussi déterminée que les idées reçues lui ont opposée. On attendrait peut-être d'un bilan de la théorie littéraire qu'après avoir offert sa propre définition, par définition contestable de la

²⁹ *Ibidem*, p. 14.; un importante convegno ha avuto luogo nel gennaio del 2003, presso l'università di Strasbourg, *L'histoire littéraire à l'aube du XXI^e siècle: controverses et consensus*.

³⁰ Antoine Compagnon, *Le Démon de la théorie. Littérature et sens commun*, Paris, Seuil, 1998.

³¹ *Ibidem*, p. 14.

littérature – c'est bien le premier lieu commun théorique: «Qu'est-ce que la littérature?» – puis avoir rendu un hommage rapide aux théories littéraires anciennes, médiévales et classiques, depuis Aristote à Batteux, sans omettere un détour par les poétiques non occidentales, il recense les différentes écoles qui se sont partagé l'attention théorique au XXe siècle: formalisme russe, structuralisme pragois, *New Criticism* américain, phénoménologie allemande, psychologie genevoise, marxisme international, structuralisme et post-structuralisme français, herméneutique, psychanalyse, néomarxisme, féminisme, etc. D'innombrables manuels existent dans ce format; ils occupent les professeurs et rassurent les étudiants. Mais ils éclairent un côté très accessoire de la théorie. Ils la dénaturent même, ou la pervertissent, car ce qui la caractérise véritablement, c'est tout le contraire de l'éclectisme, c'est son engagement, sa *vis polemica*, ainsi que les impasses où celle-ci la lance tête baissée.

E individuando il nodo della crisi³²:

L'appel à la théorie est par définition oppositionnel, voire subversif et insurrectionnel, mais la fatalité de la théorie est d'être transformée en méthode par l'institution académique, d'être récupérée, comme on disait. Vingt ans après, ce qui frappe, autant sinon plus que le conflit violent de l'histoire et de la théorie littéraires, c'est la similitude des questions posées par l'une et par l'autre dans leurs débuts enthousiastes, et notamment celle-ci, toujours la même: «Qu'est-ce que la littérature?».

Una domanda alla quale, a suo tempo, J.M. Schaeffer aveva tentato di rispondere con due saggi – *La naissance de la littérature* (1983) e *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?* (1989) – e che ispira ancor alcuni dei temi di ricerca proposti dai seminari del CRAL³³: il seminario *Textes et littératures*, ad esempio, propone un rinnovamento degli studi di poetica, a partire da un bilancio critico, da un aggiornamento del quadro metodologico, e soprattutto da un allargamento della problematica mediante sia l'inserimento della letteratura nel campo più vasto delle attività artistiche (un altro seminario propone infatti *Esthétiques et études transversales*), sia l'apertura ai principi e ai metodi delle scienze sociali (si pensi all'apporto fondamentale e tuttora stimolante del rimpianto Pierre Bourdieu³⁴), indagati specifi-

³² *Ibidem*, p. 16.

³³ Jean-Marie Schaeffer, *La naissance de la littérature*, Paris, Seuil, 1983; *Qu'est-ce qu'un genre littéraire?*, Paris, Seuil, 1989.

³⁴ Ci sia consentito rinviare all'articolo, con bibliografia: C. Cazalé Bérard, *Pierre*

camente nel seminario *Cadres mentaux et sociaux: philosophie, sciences sociales et humaines*.

Per tornare ad Antoine Compagnon, e al libro considerato, egli tenta di rispondere provvisoriamente (poiché ogni teoria è destinata ad essere scalzata dalla successiva) al quesito fondamentale, e ad altri correlati, esaminando una serie di concetti – *littérature, auteur, monde, lecteur, style, histoire, valeur* (ulteriormente interverrà in altra sede sulla nozione di *genre*) – in modo da chiarirne metodicamente e criticamente i contenuti e le applicazioni, e senza esimersi, per tanto, da prese di posizioni che egli giudica indispensabili, raggiungendo l'impegno dichiarato da Luperini.

Difatti, Compagnon contrappone recisamente ai periodi in cui venivano proclamate altisonanti verità, contraddette l'indomani con altrettanta perentorietà, periodi come quello attuale, in cui la ricerca procede più oscuramente e modestamente ma arricchendosi di più sicure e stabili conoscenze. Si tratta, secondo lui, di un vantaggio di ordine epistemologico e deontologico, anche se l'effetto prodotto meno clamoroso non è più tale da attirare un pubblico sedotto soprattutto dalla spettacolarità di alcune acrobazie intellettuali³⁵:

La critique, comme je la définis dans ce livre, est à la fois une épistémologie et une déontologie. Epistémologie au sens où il s'agit de savoir ce qu'on fait. C'est ce qu'on peut donner comme but à la théorie : parler de littérature, étudier la littérature, faire de la recherche sur la littérature avec une conscience critique de ce qu'on est en train de faire. Il y a donc une dimension épistémologique de la critique littéraire. Et puis, il y a une dimension déontologique parce que je crois que ce qu'on fait avec la littérature représente un engagement existentiel et que cet engagement existentiel, c'est aussi un peu un engagement moral. Il y a une morale de la littérature. C'est pour cela que je parle de déontologie. Pour moi la théorie représente un peu une déontologie des études littéraires, du métier d'étudiant, de professeur, de chercheur en littérature. C'est pour ça que c'est important.

Il compito del critico è quindi un compito civile ed etico, rivolto alla comunità degli studiosi e dei lettori³⁶:

Bourdieu: *la costanza della ragione critica*, in «Testo e Senso», Roma, Euroma, 4 (2002), pp. 207-221.

³⁵ Compagnon, intervista su «Vox poetica», rivista on-line di teoria e critica: <http://www.vox-poetica.org/entretiens/compagnon>.

³⁶ Compagnon, *cit.*, p. 282.

Rappelons-le une dernière fois: il s'agissait d'éveiller la vigilance du lecteur, de l'inquiéter dans ses certitudes, d'ébranler son innocence ou sa torpeur, de le déniaiser en lui donnant les rudiments d'une conscience théorique de la littérature. [...] La théorie de la littérature, comme toute épistémologie, est une école de relativisme, non de pluralisme, car il n'est pas possible de ne pas choisir. Pour étudier la littérature, il est indispensable de prendre parti, de se décider pour une voie, car les méthodes ne s'ajoutent pas et l'éclectisme ne mène nulle part. Le *pli critique*, la connaissance des hypothèses problématiques qui régissent nos démarches sont donc vitaux. [...] Critiquer la critique, juger la recherche littéraire, c'est évaluer leur adéquation, leur cohérence, leur richesse, leur complexité, tous critères qui ne résistent sans doute pas au décapage théorique mais qui restent les moins discutables. [...] Je n'ai donc pas plaidé pour une théorie parmi d'autres, ni pour le sens commun, mais pour la critique de toutes les théories, y compris celle du sens commun. La perplexité est la seule morale littéraire.

Tuttavia l'orizzonte additato dai critici francesi rimane principalmente eurocentrico o tutt'al più occidentale (per coloro che accettano di guardare oltre Atlantico). Delle posizioni che possono essere accostate a quelle di Harold Bloom difensore del "codice occidentale"; invece, ribadendo la necessità di un'apertura multiculturale, Luperini, rifacendosi a Bourdieu e a Said, interveniva recentemente a Parigi, per reclamare un urgente ridimensionamento del ruolo dell'intellettuale (ridotto ai margini o strumentalizzato) nel mercato globalizzato, nonché un rinnovamento del suo impegno etico e civile tale da porre le basi di un nuovo umanesimo su scala mondiale³⁷:

Uscire dalla crisi della critica significa probabilmente guadagnare questa ottica nuova, riscoprire il carattere sociale e materiale della critica, la particolarità e l'universalità, la capacità di dialogo e di conflitto. Si tratterà di assumere consapevolezza della nostra parzialità e nello stesso tempo di esprimere non solo il privilegio dell'Occidente ma le contraddizioni e la spinta all'autorealizzazione dell'umanità intera, di conservare e trasmettere la nostra determinata identità culturale e nello stesso tempo di metterla in gioco cogliendo la particolarità attraverso una visione contrappuntistica delle differenze. Realizzare l'universale riconoscendo, conciliando e discutendo le differenze: questo dovrebbe essere il programma di quanti intendono svolgere una funzione intellettuale di produzione sociale del senso.

³⁷ Luperini, *Gli intellettuali e la critica, l'identità e l'umanesimo nell'età della globalizzazione*, in *Altri stranieri*, «Narrativa», n.s., N. 28, 2006, pp. 25-38., ivi pp. 33-34.

Un programma che passa inevitabilmente attraverso un radicale cambiamento di paradigmi, di canoni, di norme, quello proposto e iniziato ormai da anni dalla critica femminista e di genere.

Critica di genere, critica dei generi

È, appunto, a partire dalle posizioni femministe³⁸ e successivamente di genere, come si sono sviluppate e progressivamente arricchite dagli anni '70 (in provenienza dall'area anglosassone: la stessa dove si sono affermati i *Cultural studies*), che sembra attuarsi, grazie ad un rovesciamento di prospettive e di gerarchie, il più notevole rinnovamento del lavoro critico nell'ambito letterario. Rosi Braidotti ha recentemente delineato i caratteri di questa importante svolta ideologica e scientifica³⁹:

La ricerca di genere stimola il pensiero scientifico e aspira ad allargare il senso e la pratica della ricerca scientifica perché essa rifletta sempre più i cambiamenti nella condizione delle donne. La ricerca di genere è trans- o multidisciplinare e attiva un dialogo costruttivo con un certo numero di discipline accademiche e di pratiche scientifiche [...] Il concetto di genere si riferisce ai modi molteplici e complessi nei quali le differenze sociali fra i sessi acquistano significato e diventano fattori strutturali nell'organizzazione della vita sociale. Il genere è un prodotto culturale e storico, in contrapposizione a definizioni essenzialiste delle differenze fisiche fra i sessi. Un approccio di genere nella ricerca si basa su: – l'indagine della costruzione sociale di queste differenze; le conseguenze che le differenze hanno sulla suddivisione del potere fra uomini e donne, e la diversa influenza, stato sociale e accesso alle risorse economiche di uomini e donne; – l'impatto delle differenze socialmente costruite sulla produzione di conoscenza, scienza, tecnologia, nella misura in

³⁸ Rosi Braidotti, *Parole chiave e problemi nella formazione dei Women's Studies europei* in *Donne in rete. La ricerca di genere in Europa*, a cura di Maria Serena Sapegno, Roma, Casa Editrice Università degli Studi di Roma La Sapienza, 2004, pp. 33-39: «I *Women's Studies* sono un ambito che mira a sfidare le premesse e i fondamenti epistemologici delle discipline. Il femminismo è una forma della teoria critica [...] I *Women's Studies* sono un progetto critico che pone in discussione come la scienza perpetui forme di discriminazione, e perfino di esclusione, ma sono anche un campo creativo che apre spazi alternativi per l'autorappresentazione delle donne e la loro auto-determinazione intellettuale».

³⁹ Braidotti, *L'importanza della nozione di genere*, in *Donne in rete...*, cit., pp. 43-44.

cui queste differenze controllano proprio l'accesso e la partecipazione alla produzione di conoscenza, scienza e tecnologia. Secondo questa definizione il termine *gender* si riferisce principalmente ma non esclusivamente alle donne. Non solo il termine include gli uomini, ma definisce anche le donne come categoria molto ampia e internamente differenziata, che presenta differenze di classe, etnia, religione, inclinazione sessuale, e età.

Si osserva, infatti, che un punto di vista dai margini o dalla periferia, da condizioni di minoranza o di marginalità favorisce la messa in discussione dei conformismi teorici o metodologici e delle convenzioni di tipo accademico o istituzionale: la contestazione del pensiero dominante e degli schematismi del ragionamento binario, la critica radicale delle regole e delle abitudini in una società ancora prevalentemente misogina e soprattutto avversa (specialmente in un periodo di revisionismo applicato a tutte le sfere, dalla politica alla cultura) ad un serio riesame dei principi e delle regole vigenti (magari superate) aprono nuove prospettive di ricerca.

Anna Maria Crispino, nell'introdurre gli studi presentati al seminario della Società Italiana delle Letterate (SIL), e riuniti nel volume *Oltrecanone. Per una cartografia della scrittura femminile*⁴⁰, illustra gli aspetti epistemologici e istituzionali di un tale cambiamento di paradigmi⁴¹:

Per le studiose di letteratura a firma femminile e per la critica femminista, confrontarsi con il canone letterario occidentale è stata una necessità ineludibile: un lavoro avviato, a partire dall'ambito della letteratura inglese, attraverso lo scavo nel passato, una ricognizione «archeologica» alla ricerca del non ancora detto sulle «grandi» già riconosciute e delle scrittrici trascurate, sottovalutate o dimenticate da una tradizione critica. Una tradizione creata e dominata dagli uomini, che in forza di una presunta autorevolezza del giudizio – i cui criteri erano (sono?) conformati al neutro e sedicente universale – aveva escluso dal canone di riferimento la maggior parte delle scrittrici e la quasi totalità di autori e autrici periferici e coloniali. Scelte che poi sono state, e in parte ancora sono, gli assi portanti delle storie letterarie utilizzate per la formazione e la trasmissione della tradizione nelle scuole e nelle università.

[...] sono le stesse scrittrici, ciascuna a suo modo, a segnalare una sostanziale “estraneità alla gerarchia di valore del canone”, me-

⁴⁰ *Oltrecanone. Per una cartografia della scrittura femminile*, a cura di Anna Maria Crispino, Roma, Manifestolibri, 2003.

⁴¹ Anna Maria Crispino, *Introduzione*, in *Oltrecanone*, cit., pp. 7-10.

scolando i generi, smontandoli dall'interno, collocandosi volutamente ai margini, nella ricerca di una scrittura aderente all'esperienza singolare e alla ricerca d'identità e di senso. È questo che le fa, spesso, sperimentatrici e innovatrici, nella lingua e nelle strutture narrative e poetiche.

Il ridimensionamento delle questioni poggia su una accurata contestualizzazione storica e sulla revisione dei giudizi dati per autorevoli, assoluti e definitivi soprattutto quando emanano da personalità come quelle ad esempio di Carlo Cattaneo o di Benedetto Croce, la cui eredità, in Italia, condiziona ancora pesantemente gli studi letterari e filosofici⁴²:

Crediamo pertanto che non basti segnalare la funzione ideologica del canone ma che occorra seguire storicamente il suo costituirsi/costruirsi in "luogo comune", voce del "naturale". Bisogna dunque passare attraverso i "discorsi trionfanti" e i modi con cui sono codificati in "mitologia estetica", quella che oppone la forma e il contenuto, il bello e l'utile, ecc., dove i professionisti della critica gestiscono, da sacerdoti, la scrittura per eccellenza: «il momento dell'arte». Il canone nei suoi elementi costitutivi lascia trasparire un'unità d'intenti che sembrano derivare da sottostanti sistemi di idee. Non resta che ricostruire questi itinerari, per cercare d'indicare le principali opzioni teoriche che hanno condotto alla costruzione del sistema stesso di valutazione.

Per Adriana Chemello «le opere delle donne devono essere lette in un contesto libero senza l'ombrello protettivo degli stereotipi»⁴³:

Se la storiografia ufficiale ha tralasciato di occuparsi delle donne, oppure le ha considerate esclusivamente per le loro presenze "atipiche" come modello perturbativo, o addirittura come anomalie del sistema, è arrivato il momento, superando i paradigmi di esclusione e marginalizzazione delle esperienze femminili, di dire e di raccontare, dopo averlo scrutato e indagato con sguardi attenti e consapevoli, anche questa parte del mondo.

Un lavoro, quindi, di decostruzione e di ricostruzione critica, avviato fin dal 1977 intorno alla rivista *Dwf* che affrontava, per la

⁴² Clotilde Barbarulli e Luciana Brandi, *La biografia di un'idea*, in *Oltrecanone*, cit., pp. 83-112 (p. 85); voir aussi sur le sujet le récent article de M. Zancan,

⁴³ Adriana Chemello, *Oltre il recinto*, in *Oltrecanone*, cit., pp. 59-82 (p. 68).

prima volta in Italia e in modo complessivo la questione del rapporto tra «Donne e Letteratura», partendo dalla constatazione dei fenomeni di esclusione e dei meccanismi di rifiuto e di rimozione operanti perfino nell'ambito delle attività intellettuali. Se l'inchiesta serviva ad evidenziare le modalità e le conseguenze sociali e culturali di quei fenomeni, non meno interessanti erano le varie prese di posizione teoriche e le proposte di apertura di ricerche inedite ed originali⁴⁴. Si trattava, insomma, di considerare una donna reale, storicamente collocata, non più come un mero oggetto di rappresentazione oppure come un soggetto fittizio di scritture pseudoautobiografiche, proiettate dall'immaginario maschile, ma come un soggetto autonomo, con una coscienza critica capace di valutare ed appropriarsi una memoria, una genealogia, una tradizione, un linguaggio propri e sessualmente marcati, capace quindi di padroneggiare pienamente scrittura, lettura e interpretazione. Per cui l'«autrice» – vale a dire colei che sarà riuscita a sottrarsi alla cosiddetta «neutralità» (che non è altro in fin dei conti che un “neutralizzare” soggettività, originalità, autenticità...) – andrà incontro al rischio dell'esegesi “eretica”, alla minaccia di scomunica, di esclusione dal mondo accademico. Già negli anni '80 comparivano numerosi e fecondi studi dedicati da donne a scrittrici le cui opere venivano per così dire rifocalizzate: in particolare figure femminili difficilmente classificabili a partire da codici e generi preesistenti, alle strette nelle convenzioni linguistiche o artistiche del loro tempo, consapevoli di trasgredire norme date per comuni ed universali, spesso appartenenti a periodi di transizione e di conflitto (Rinascimento, Contro-Riforma, Lumi), ma operanti nei settori più vari (e non solo nell'epistolografia generalmente ammessa): dalla trattatistica filosofica, alla poesia profana e religiosa, al romanzo sentimentale e storico: Vittoria Colonna, Gaspara Stampa, Moderata Fonte, Lucrezia Marinella, Artemisia Gentileschi, Diodata di Saluzzo, Eleonora Fonseca Pimentel, Caterina Franceschi Ferrucci, Marchesa Colombi, Anna Maria Mozzoni, Sibilla Aleramo, Antonia Pozzi, Paola Masino, Cristina Campo, Elsa Morante, Gianna Manzini, Alba de Céspedes⁴⁵. Già in quegli anni, Marina Zancan poté evidenziare le implicazioni scientifiche e l'apporto del nuovo indirizzo⁴⁶:

⁴⁴ «Donne e letteratura», (n. monografico), *Dwf* 5 (ottobre-dicembre 1977).

⁴⁵ Marina Zancan, *Il doppio itinerario della scrittura*, Torino, Einaudi, 1998.

⁴⁶ Marina Zancan, *Letteratura, critica, storiografia. Questioni di genere*, in «Bollettino di Italianistica», n.s., anno II, n. 2, 2005, pp. 5-31 (pp. 6-7)

In questa prospettiva il femminile – inteso come soggettività sessualmente, storicamente culturalmente connotata – si dispone nella categoria di genere *in relazione* al maschile – a sua volta inteso come soggettività sessualmente, storicamente, culturalmente connotata – mentre il concetto di genere, rielaborato dunque a partire dal valore binario di cui il termine è in sé depositario (una binarietà non oppositiva né complementare, bensì dialettica, comprensiva di diversità, appartenenze, conflittualità e reciprocità), si configura come principio di contrasto alla linearità univoca della tradizione. Applicata ad una indagine conoscitiva – poiché nomina l'identità sessuata dei soggetti e insieme svela le forme di quella costruzione sociale dell'appartenenza al sesso che, sulla differenza di natura, ha determinato, nella storia, la dicotomia, asimmetrica e discriminante, tra maschile e femminile – l'*ottica di genere*, mentre esplora i vuoti ingenerati da una prospettiva univoca, decostruendo la compattezza della tradizione, reinterpreta, in quadri consapevolmente ipotetici e approssimativi, quell'insieme che, comprensivo di rapporti di potere e di istanze soggettive, raffigura la storia, e la memoria, del genere umano, degli uomini e delle donne. Questo concetto di genere – e la definizione di un'ottica scientifica in grado di assumere tutte le potenzialità epistemologiche – prendono forma a ridosso del neofemminismo quando la frattura agita dal nuovo soggetto politico ha «sposato in avanti» la stessa riflessione femminista, evidenziando la necessità di dotarsi di ipotesi e categorie nuove.

Per affrontare, anche in area francese, la questione del cambiamento dei paradigmi critici si possono ricordare le posizioni assunte da Hélène Cixous scrittrice e docente universitaria, autrice di romanzi e saggi critici. Infatti, Cixous segue, studia, scruta attentamente gli effetti, le conseguenze, le possibilità innovative e trasgressive dell'approccio *gender oriented* nella lettura/scrittura letteraria, da produrre e da insegnare. Il problema posto precocemente da lei è quello dell'inserimento e del riconoscimento della donna in quanto soggetto nella ricerca intellettuale, critica e letteraria, ma anche quello più noto della valutazione delle scritture di donne senza il filtro delle lenti deformanti della tradizione. Ora, secondo lei, sembra che, tra i contributi specifici della donna studiosa (e in particolare studiosa di donne), il primo (addirittura dirompente per il suo capovolgimento dei paradigmi e delle modalità nell'approccio testuale) sia quello della sperimentazione di un nuovo tipo di lettura: una lettura che da appropriazione attiva, prepotente, violenta del testo passa ad una assoluta disponibilità, all'ascolto, all'impregnazione reciproca; invece di leggere – scrive Cixous – bisogna «lasciarsi leggere dal testo»... Così la scrittrice spiega la sua passione per Clarice Lispector. In tale prospettiva, la lettura – oltre a proporre un lavoro interpretativo, a tu per tu con il

testo («corps à corps» dice Cixous) –, si fa «espacement», «différance» (cioè ritardo, rallentamento...) della scrittura, indefinitamente rimaneggiata, ma anche investimento, testimonianza che coinvolge totalmente il lettore fisicamente, mentalmente, sessualmente. Nadia Setti spiega⁴⁷: «Hélène Cixous nous rappelle [...] que, si la différence sexuelle, est toujours lue, elle est aussi *lisante*, c'est-à-dire qu'elle est lue, comme différence sexuelle, à travers elle : c'est toujours un *elle* ou un *il* qui la lit. Double génitif de l'expression "lecture de la différence sexuelle". Cela signifie qu'il n'y a pas de lecture asexuelle, asexuée, ou métasexuée de la différence sexuelle puisque celle-ci est à la fois lue et lisante»; si tratta quindi di una forma di lettura che permette di afferrare con «émervellement, surprise [...] l'étrangeté d'une langue, d'un texte», ma anche di scoprire e fare insorgere «l'insoumis de l'oeuvre, de la langue [...]», letteralmente «l'inter-dit»⁴⁸. In questo modo la pratica della lettura, l'approccio letterario si fanno pratica vitale, comunicativa, travolgente, sconvolgente.

Julia Kristeva, anche lei legge e si lascia leggere, con la stessa passione-compassione, partecipazione, dai testi di Hannah Arendt, di Melanie Klein, dai romanzi della scrittrice francese Colette nella quale è convinta di riconoscere quella "singolarità" che per lei segna il *génie féminin* (ingegno/genialità femminile)⁴⁹. Con un ritorno paradossale ad una forma di essenzialismo, la scrittrice, critico letterario, psicoanalista si sforza di individuare e di far riconoscere nelle tre donne prescelte, dal destino fuori norma, quella forza vitale, quella capacità trasgressiva e creativa – «la vie, la folie, les mots» – tipicamente femminili perché legate indissolubilmente alla maternità, come nascita, rinascita, rigenerazione. In tale prospettiva la differenza come punto d'incontro, riconoscimento reciproco, connivenza tra lettrice e autrice si fa strumento conoscitivo e chiave di accesso, di scoperta del mondo, «messa al mondo del mondo», per usare l'espressione calzante di Nadia Setti.

Quindi la lettura *gender oriented* (dal punto di vista del genere) delle opere letterarie per Cixous et per Kristeva è lo strumento privi-

⁴⁷ Ci si riferisce qui all'importante e originale lavoro teorico e interpretativo, intitolato *Passions lectrices*, svolto da Nadia Setti nell'ambito del Centro di Ricerche di Paris VIII, e nel suo insegnamento dedicato alla questione della differenza sessuale, e in particolare all'opera basilare di Cixous (attualmente in corso di stampa).

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ Julia Kristeva, *Le génie féminin*, voll. I, II, III, 2002, Paris, Gallimard, 1999.

legiato, la sola chiave interpretativa che possa dare realmente accesso, con la comprensione «en profondeur» della scrittura finzionale e poetica, ad una conoscenza autentica (una conoscenza che passa necessariamente, come insegna la psicanalisi, attraverso l'esperienza della sessualità) del mondo, assunto nella sua complessità, nelle sue differenze, nella sua molteplicità, nella sua plurivocità. La lettura, la scrittura, la ricerca di genere permettono, infatti, meglio di qualsiasi altra teoria e prassi, di superare i confini dell'appartenenza, i limiti dell'identità, di passare oltre, di approdare all'altro da sé.

Appunto, Hélène Cixous ha messo al centro della sua opera e del suo insegnamento il suo «métissage» culturale sperimentando sulla sua pelle di donna francese ebrea-tedesca e algerina – la «juiffemme» – l'esilio dal luogo natio e dalle lingue dell'infanzia in Algeria, offrendo alla propria scrittura spazi inesplorati di riflessione, libertà creativa, gusto della trasgressione e dell'invenzione scandalosamente anticonformistica!

Ma un'altra voce si alza dall'Algeria postcoloniale a fecondare non solo la francofonia ma a pieno titolo la cultura francese più prestigiosa, poiché Assia Djébar è stata accolta tra i famosi «Immortels», sotto «la Coupole», nel poco femminizzato Institut ossia l'Académie française. La scrittrice e docente universitaria, militante nella guerra algerina e giornalista, dà con la sua opera narrativa e filmica, con i suoi saggi storici e critici, una testimonianza della resistenza – quella della scrittura – al silenzio secolare delle donne dell'Africa del Nord, e una voce collettiva e plurilingue («Ecrire tout contre un marmonnement multilingue») a tutte le vittime di ogni forma di barbarie. Vale la pena ricordare il suo recente discorso d'intonizzazione all'Institut, nel quale, evocando la capacità del poeta di rendere viva la memoria degli assenti, dei dispersi, definisce quel suo essere «dentro e fuori», fin dal tirocinio giovanile volto a rispondere alla sfida del «monolinguisimo francese» istituzionale e coloniale con il plurilinguismo (berbero, arabo, francese) creativamente assunto e messo in opera⁵⁰:

Ainsi [...] s'aviva mon «désir ardent de langue», une langue en mouvement, une langue rythmée par moi pour me dire ou pour dire que je ne savais pas dire, sinon hélas dans parfois la blessure... sinon dans l'entrebâillement entre deux, non, entre trois langues et dans le

⁵⁰ Discours de réception d'Assia Djébar à l'Académie française, 22 giugno 2006.

triangle irrégulier, sur des niveaux d'intensité ou de précisions différents, trouver mon centre d'équilibre ou de tangage pour poser mon écriture, la stabiliser ou risquer au contraire son envol. La langue française, la vôtre [...] devenue la mienne, tout au moins en écriture, le français donc est lieu de creusement de mon travail, espace de ma méditation ou de ma rêverie, cible de mon utopie peut-être, je dirai même; tempo de ma respiration, au jour le jour...

Ma alla formazione intellettuale si univa un'esperienza vitale nutritasi nell'ascolto e nel colloquio perseguiti con le donne anziane, contadine del *Mont Chenoua*⁵¹:

Un ressourcement; je dirais même une leçon éthique et esthétique, de la part des femmes de tous âges de ma tribu maternelle : elles se ressouvenant de leur vécu de la guerre d'Algérie, mais aussi évoquant leur quotidien. Leur parole se libérait avec des images surprenantes, des mini-récits amers ou drôles, laissant affluer une foi âpre ou sereine, comme une source qui lave et efface les rancunes. Réapprenant à voir, désirant transmettre dans une forme presque virgilienne, ce réel, j'ai retrouvé une unité intérieure, grâce à cette parole préservée de mes sœurs, à leur pudeur qui ne se sait pas, si bien que le son d'origine s'est mis à fermenter au cœur même du français de mon écriture.

Critica di un altro genere

Dal Maghreb antico e moderno, al Salento leggendario, alla Sicilia mitica, le voci femminili del Mediterraneo...

Occorre mettere in opera una scrittura finzionale e critica di un altro genere, col rendersi capaci di dare ascolto a quelle voci "altre", non canoniche, non dominanti, sommerse o rese appena udibili dall'accumulo dei secoli, quelle dei vinti di benjaminiana memoria, quelle voci di Otranto raccolte e fatte di nuovo risuonare da Maria Corti; occorre, infatti, riconoscere i segni della differenza o del dissenso presenti in ogni scrittura che venga pensata, vissuta e trasmessa ai margini dei grandi processi culturali, fuori delle istituzioni e prassi accademiche; ricostruire antiche e misteriose genealogie, stratificazioni mitologiche e scritturali, in cui il riconoscimento dell'altro sia presa di coscienza di sé e della propria distanza storica; percorrere senza preconcetti e pregiudizi quei luoghi dell'invenzione letteraria e linguistica dove siano diretti arditi e avventurosi «viaggi

⁵¹ *Ibidem.*

testuali» e interiori. Maria Corti – «inquieta e mentalmente curiosa» come le piaceva autodefinirsi – era a suo agio tra le «Ombre dal Fondo» da lei suscitate e riunite, con lei dantesca mente dialoganti: presenze obliate, presenze amiche, presenze interpellanti l'oggi travagliato, l'inquietante futuro⁵²?

Girare per il Fondo è come guardare un paesaggio dal finestrino di un treno: difficile indovinare la natura delle cose, l'intensità delle passioni che affiorano dalle Carte, trovare il sottofondo magico del passato, il nucleo di partenza per uomini e cose. Non può esserci la speranza di divenire uno specchio che riflette e rimanda al passato le sue immagini di vita. Si è come soggiogati da questa fatale impossibilità. La realtà è sempre sottile e tale è la distinzione fra i manoscritti e i libri in cui un giorno andranno a finire. È come se i manoscritti creassero un tipo speciale di comunicazione, insieme prigioniera del passato e tesa a qualcosa che si sarebbe realizzato più tardi, una comunicazione più immersa nel tempo che passa come le cose viste dal finestrino del treno lo sono nel paesaggio. Il computer porterà all'estinzione di tutto questo?

Corti ha svolto la sua poliedrica attività come filologa studiosa della lingua, della letteratura, del pensiero medievali, quale docente rigorosa e critico dalla mente acuminata, attenta a scoprire nuovi documenti di un'archeologia del sapere e a seguire avanguardie e sperimentazioni teoriche e di scrittura, quale fondatrice e direttrice di riviste militanti e innovatrici, quale scrittrice di finzioni narrative e poetiche. Le testimonianze che riguardano il suo lavoro, la profonda umanità del suo impegno scientifico ed etico insistono sulla feconda contaminazione tra teoria e invenzione, tra metodo e creatività, che si manifesta nella sua passione per gli archivi, per le grafie, per i manoscritti antichi e moderni («Sì, perché scrivendo a mano gli uomini avevano calligrafie diverse gli uni dagli altri e persino ciascuno da se stesso per via della pluralità degli stati d'animo registrati dalle grafie e per via del passare del tempo: grafie della giovinezza, grafie della maturità»⁵³), ma anche per i linguaggi quotidiani e i gerghi contemporanei⁵⁴:

[...] in Maria Corti, la possibilità di verifiche ultime, realizzabili grazie ai presupposti teorici, non cancella la curiosità del ricercare e dello sperimentare. In realtà non vi è contraddizione se la ricer-

⁵² Maria Corti, *Ombre dal Fondo*, Torino, Einaudi, 1997, p. 24.

⁵³ *Ibid.*, p. 24.

ca, pur passando attraverso strumenti reputati non sconfessabili e oggettivi, risulta continuamente come sottoposta alla procedura della messa in esame e dell'inchiesta. La curiosità diventa allora fattore soggettivo che spinge gli stessi 'poteri' oltre le confortanti 'certezze' della teoria. I presupposti teorici, così diffusamente accreditati, lo sono in quanto "ferri del mestiere", utili alla ricerca che rimane sempre una *quête*, una modalità di domanda, mossa dalla curiosità del sapere.

Maria Corti, che riconosceva il fascino dell'intelligenza, ha raggiunto veramente quella «felicità mentale» che ricercava negli autori studiati, e che consiste nella capacità di correggere il rigore con la fantasia⁵⁵:

Ogni saggio di Maria Corti appare, oggi, un perfetto e realizzato mondo possibile, prodotto da ineccepibile strategia e da collazione di materiale scelto, che con la sua cambia la nostra visione del mondo, ma attorno al quale ruotano altri mondi possibili, scartati o desiderati, fantasmi senza corpo; è il suo modo, banfiano di concepire l'"opera aperta": «C'è un fantasma che riapre ciò che il viaggio dell'autore dentro al testo è teso a renderlo strutturato, conchiuso, chiuso». E ancora: «C'è qualcosa di magico nel lavoro della mente, anche a livello dell'invenzione critica, non solo di quella artistica».

Ad animare perennemente la *quête*, quel «viaggio critico» inesausto, è la curiosità sempre desta che risponde al richiamo irresistibile delle sirene custodi di un sapere antico, popolare e sapiente, femminile e magico, negato ad Ulisse⁵⁶:

[Il viaggio testuale] titolo che vuol essere un invito, al di là di dubbi lirismi, a tutelare l'immaginazione [...]; non chiunque è esperto di metodologie critiche sa poi «viaggiare» dentro un testo. Facendosi la parola viaggio immagine e metafora di un processo sia creativo sia critico, essa al di là della nozione di percorso può significare l'inaspettato, un senso originario delle cose, direzione, deviazione, nomadismo della penna o tutte queste cose insieme; vocabolo regale dentro il suo campo semantico, e mai del tutto ponderabile: si sceglie un percorso, ma non le avventure che occorrono durante il viaggio. E di viaggi con relative avventure in letteratura ce ne sono molti, con mete raggiungibili e irraggiungibili: c'è il viaggio dell'autore verso il testo e quello del testo verso il profondo della propria legge

⁵⁴ *Testimonianze per Maria Corti*, a cura di Anna Dolfi, Roma, Bulzoni, 2005, p. 47.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 36.

⁵⁶ Maria Corti, *Il viaggio testuale*, Turin, Einaudi, 1978, p. 5.

costruttiva; e poi il viaggio di ogni lettore nel testo e del testo nella realtà o nella storia. Forse è addirittura legge di salvezza dell'arte la sua inarrestabilità.

Quindi, una creatività critica che è la condizione per avventurarsi nei meandri dell'invenzione poetica altrui, ma anche controllatissima scrittura di erudite finzioni⁵⁷:

Persino nel mio libro creativo che non è teorico che si chiama *Ombre dal fondo*, anche lì si vede che c'è dietro una semiologa, una che cerca di capire, e questo è stato sempre lo scopo per cui ho fatto il «Fondo»: quello di capire quello che è, diciamo il processo dell'invenzione, che non è un concetto filologico, è un concetto filosofico.

Nel suo *Diario in pubblico*, una lunga intervista con Cristina Nesi, Mari Corti ripercorre le tappe della ricca biografia, ridisegnando la storia movimentata e appassionata di una intera civiltà intellettuale, ancora fremente di slanci utopici e di sogni di rinnovamento, fino a quella «spinta lirico-etica e radicale» del Movimento del '68, inascoltata dai più, ma recepita da lei, nelle sue più segrete e contraddittorie fibrillazioni, attraverso l'auscultazione del linguaggio «irriverente e innovativo»⁵⁸:

L'unità del Movimento si dissolveva con l'oscurarsi della sublime utopia storico-linguistica del Sessantotto. Il mondo restò a guardare senza fare nulla, anche se il fatto aveva segnato una svolta nella storia intellettuale del mondo. [...] Molti anni sono passati, il Sessantotto è stato per lo più escluso dalla memoria storica, grande assente fra i movimenti contestatari e minato da una non esistenza futura; ma la storia insegna che il tempo esistito continua a esistere; dunque il Sessantotto non potrà distruggersi perché una volta è esistito. Ne riparleranno i poeti, lo studieranno i filosofi. Appartiene alle cose che restano, anche se non ci saranno più quei giovani che anelavano al nuovo e a cui la realtà non bastava.

Ma la Corti scrittrice – alla stregua della Morante autrice trasgressiva e iconoclasta del sessantottino *Mondo salvato dai ragazzini* – rivendicava anche lei (a proposito de *L'ora di tutti*) la strenua volontà e la scelta consapevole di affrancarsi dai generi, di sconvolgere norme e codici convenzionali per instaurare un «rapporto osmotico» tra teoria e invenzione⁵⁹:

⁵⁷ *Ibidem*, p. 45.

⁵⁸ M. Corti, *Le pietre verbali*, Torino, Einaudi, 2001, p. 125.

⁵⁹ *Ibidem*, pp. 45-46.

[R.] Ci tengo a dire che non si tratta di un romanzo, come non lo sono in genere i miei testi creativi, salvo *Cantare nel buio*.

[D.] Vuole essere un discorso sui generi letterari? Certo è un testo narrativo con una struttura anomala: una polifonia di cinque voci d'oltretomba che descrivono ciascuna la propria presenza a Otranto sino all'attimo della morte, donde lo stratificarsi dei vari linguaggi a diversi livelli.

[R.] Hai colto nel segno. Il libro è narrativo, ma non è un romanzo. Cioè nel momento in cui ho deciso di occuparmi di una tematica storica, ho sentito la necessità di innovare all'interno del genere. Con la struttura scelta non solo diversi racconti della stessa realtà venivano a intrecciarsi, quindi diverse verità si offrivano per leggere lo stesso fatto, ma il tutto passava attraverso il filtro straniante della memoria. La tematica proviene da un'area di mia ricerca storica in quanto ho lavorato a lungo sulla cultura del regno di Napoli nel Quattrocento. È curioso che la nostra mente assimili suggestioni così diverse contemporaneamente artistiche e scientifiche. [...]

[D.] Un legame osmotico fra la produzione critica e quella creativa, allora? Vuoi offrirci qualche esempio?

[R.] Riprendiamo *L'ora di tutti*. Lo spunto è nato, sì dai miei frequenti soggiorni estivi a Otranto, dove sentivo parlare di tutti questi martiri, morti alla fine del Quattrocento per fermare l'invasione turca. A volte mi pareva di vederli sulle mura, nel vicolo del Crismatico, quando tutto il peso della Sorte faceva loro chinare il capo, ma al contempo la scrittura del testo seguiva di poco i miei studi sul Sannazaro e sulla cultura napoletana tra il XV e il XVI secolo. E leggendo le poesie del Caracciolo e del Galeota incontravo qua e là le celebrazioni delle gesta dei lontani pescatori otrantini. Il personaggio di Zurlo, storicamente esistito, è segnale di questa attenzione alla cultura napoletana di quei tempi, anche per il suo linguaggio lievemente arcaico che risente dell'italiano umanistico.

Un'opera storica e mitica, corale e singolare, la sua, in cui la fantasia fa germogliare la sapiente mente indagatrice: come nel *Canto delle sirene* o come nel *Catasto magico* dove ci si inerpica sulle pendici dell'Etna, per cogliervi non la grave e solitaria ginestra, ma i fiori rari e diversi di racconti meravigliosi, di memorie antichissime rianimati nella loro incandescenza fuori tempo. È questa ultima immagine della raccontatrice di fiabe, miti, leggende che si propone qui di conservare per evocare quella figura d'intellettuale esemplare ma fuori norma, perché donna, sorella di Assia Djebar e come lei maga e seduttrice, materna e maestra.

MARCO CERRUTI

“UNA FRENESIA NATA DALLA MALINCONIA”

(Il racconto di un suicidio nella Torino del 1775
in una lettera dell'abate di Caluso al marchese di Albarey)

Fra i documenti variamente preziosi conservati nel Fondo Valperga del Castello di Masino, presso Ivrea, si trova un manipolo di 41 lettere scritte dall'ormai ben noto Tommaso di Caluso, fra il 1761 e il '76, al nipote Giovanni Alessandro Valperga, marchese di Albaretto, o Albarey, e conte di Masino¹.

Giovanni Alessandro, nato nel 1748, dunque press'a poco coetaneo e anche amico di Vittorio Alfieri, che in una lettera del 20 agosto 1800 lo definirà “dolce compagno della adolescenza”², aveva da poco intrapreso, secondo il costume della grande aristocrazia subalpina del tempo, la carriera di ufficiale nell'esercito sardo. Ma fu anche uomo di cultura, esperto di lettere e di poesia, e a lui fondamentalmente si deve l'istituzione della Regia Accademia di Fossano, una delle più vivaci e interessanti nella realtà culturale norditaliana del maturo Settecento. Pure da non dimenticarsi, in questo quadro, la sua militanza massonica, ormai da più parti accertata. Noto infine la funzione di tramite, di cui ci si rende ben conto leggendo le ultime lettere di Alfieri, esercitata in particolare fra il 1800 e il 1802 dal conte di Masino, che scelse allora di soggiornare nei pressi di Firenze, fra l'ormai illustre poeta e lo zio Tommaso.

Questi era nato, come si sa, nel 1737³, quindi non era troppo lonta-

¹ Cfr. Fondo Valperga, Castello di Masino, mazzo 398, fasc. 1.

² Cfr. V. Alfieri, *Epistolario*, a cura di L. Caretti, Vol. III (1799-1803), Asti, Casa d'Alfieri, 1789, p. 84. Sull'Albarey si vedano G. Pagliero, *Le accademie letterarie*, in *Storia di Torino*, V, *Dalla città razionale alla crisi dello Stato d'Antico Regime (1730-1798)*, a cura di G. Ricuperati, Torino, Giulio Einaudi editore, 2002, pp. 979-1004, a p. 991, e V. Ferrone, *L'Accademia Reale delle Scienze. Sociabilità culturale e identità del “letterato” nella Torino dei Lumi di Vittorio Amedeo III*, ivi, pp. 689-733, a p. 728.

³ Cfr. M. Cerruti, *La ragione felice e altri miti del Settecento*, Firenze, Leo S.

no, in termini generazionali, dal nipote: uno zio giovane, si direbbe oggi. Questo si riflette, in modo direi molto interessante, nelle lettere, in cui un iniziale atteggiamento pedagogico-didattico in prospettiva accentuatamente religiosa ("Benchè tanti sieno i libri spirituali, che vi potrebbero esser di sommo giovamento, sicchè io sono imbrogliatissimo nella scelta, pure non mancherò di mandarvene alcuno...": in data 1 luglio 1761, da Napoli, dove il giovane Tommaso era sacerdote nell'ordine dei Filippini)⁴ sembra evolvere in direzione di una sorta di amicale disponibilità⁵, anzi di affettuoso rapporto fra pari, come s'intende dal testo che segue, non datato ma riferibile ormai agli anni Settanta:

Caro Nipote io sono infinitamente bramoso del vostro amore, siccome quegli che v'amo assai, e più forse, che non pensate. Ma giusto per questo non ho caro vedere, che usiate maniera più cerimoniosa, che confidente. Sappiate, che non avendo io nel vero altra superiorità su voi, se non quella d'esser nato una generazione, o più veramente pochi anni prima, questa differenza diviene ogni giorno più piccola, e doventiamo fratelli. Come tale vi prego a considerarmi⁶.

È entro questo quadro che avviene di leggere pagine di *avouement* molto fini, come per esempio nella lettera del 26 luglio '75:

Ci giova all'uno e all'altro di non credere di saper molto, ed è all'uno e all'altro una gran felicità di sapere quel poco, che sappiamo. Quante ore non ci fanno passare dolcissimamente i nostri studi? Se non son tali a sperare che abbiano a meritare gli applausi del pubblico, ci basta che ci divertano nel segreto del nostro gabinetto. Se non son poeta a dar piacere agli altri, son più che contento d'intendere almeno abbastanza le poesie altrui per ritrarne leggendole un diletto che talvolta giunge a un punto, ch'io non credo che sia il mio cuore capace di sentimento più dolce e più grato. Così fate discorso degli altri studj: e ben so che lo stesso proverete voi (...)⁷.

Olschki editore, 1973, e G. SANTATO, *Alfieri e Caluso*, in M. Cerruti, M. Corsi, B. Danna (a cura di), *Alfieri e il suo tempo*, Firenze, Leo Olschki, 2003, pp. 243-740.

⁴ Si può leggere in M. Cipriani, *Le lettere inedite dell'abate Tommaso Valperga di Caluso al nipote Giovanni Alessandro Valperga marchese di Albarey conservate nei fondi del Castello di Masino*, tesi di laurea discussa nella Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Torino, relatore prof. Marco Cerruti, a.a. 2001-02, p. 59: trascrizione per altro spesso imprecisa.

⁵ Si veda sul tema M. Cerruti, *Il piacer di pensare. Solitudini, rare amicizie, corrispondenze intorno al 1800*, Modena, Mucchi Editore, 2000.

⁶ In M. Cipriani, p. 128.

⁷ *Ivi*, p. 111.

Non intendo però più di tanto entrare nell'epistolario, che è stato per altro oggetto di una recente tesi di laurea, da me assegnata anche al fine di contribuire a dare visibilità al notevole patrimonio documentario e librario del Castello di Masino⁸. Vorrei piuttosto far conoscere una lettera, o meglio parte di una lettera, in data 24 maggio 1775, in cui Tommaso, che da poco era rientrato definitivamente a Torino⁹, informa il nipote, in quel momento luogotenente di stanza a Vigevano (città acquisita dal Regno di Sardegna nel 1748 con la pace di Aquisgrana), circa un “funesto caso” avvenuto pochi giorni prima:

(...) Essendo qui avvenuto un funesto caso la notte del venerdì al Sabato 20. del mese; benchè ne avrete avuta la nuova forse già per l'altro corriere, ve ne aggiungerò qui le verissime circostanze. Don Casasopra giovane di men di trent'anni di grande ingegno e applicazione, di naturale ardente, Professore di Umanità alle scuole dell'Università, che avea l'abito chericale senza ordine alcuno, era da due mesi assai malcontento e travagliato per varie contrarietà, che sarebbe lungo a contare. Da alcuni giorni si sentiva infiammato il sangue e la testa grave. Si fece cavar sangue due volte senza però che in lui si mostrasse quasi punto di febbre. Ebbe diversi professori a vederlo sino al venerdì a sera, e fu l'ultimo il Denina, che fù con lui forse sino alle nove. Egli con diversi tenne quel giorno vari discorsi di doglianza, nè ad uno, da cui lo so immediatamente, parve riuscire a recargli alcuna consolazione, benchè molto vi si sforzasse. Dopo partito il Denina, mandò via alcuni altri preti suoi amici, e uno Spedalingo (= infermiere) che lo serviva e alzatosi di letto chiuse la porta della sua stanza che era una del Collegio di San Filippo ove era in pensione. La mattina seguente avendo parecchi picchiato al suo uscio, nè sentendolo rispondere, fattolo dal chiavajuolo (= fabbro esperto in chiavi e serrature) aprire, si trovò il letto imbrattato copiosamente di sangue ed egli stava con un laccio al collo, soffogato presso a una scanzia, ed era lacerato di colpi di temperino, che alcuni dicono giungere al numero di vent'otto. Se ne potè conchiudere ch'egli cominciò per tentar d'uccidersi sul letto con volersi tagliar i polsi (= vasi sanguigni) alle mani e alle tempie e poi si die' tre colpi di punta verso il cuore, e tardando forse la morte, o che immediatamente egli siasi anche a ciò trasportato, egli passò a impicarsi. La cagione si può credere una frenesia nata di malinconia e d'accension di sangue.

Ecco un racconto tragico. Stiamo noi pertanto quanto più allegri possiamo per non aver simili tentazioni. Alla quale allegria ci può giovare più che ogni altra cosa la cara nostra filosofia (...)

⁸ Cfr. nota 4.

⁹ Cfr. M. Cerruti, *Letteratura e intellettuali*, in *Storia di Torino* cit., pp. 883-918.

Non può non sorprendere questa pagina, chi sia avvezzo alle prose e ai versi in prevalenza appunto “filosofici”, teoretici dell’abate di Caluso, per l’insistita attenzione rivolta agli sgradevoli, urtanti dettagli di un tale suicidio senza dubbio complesso, nelle premesse psicologiche e nell’esecuzione. E verrebbe fatto a tutta prima di pensare, di fronte a una scrittura così “realistica”, a un Valperga che ancora non ci è noto, ma che i libri conservati nel Castello di Masino potrebbero confermare, lettore di tanti romanzi settecenteschi, fra l’abbé Prévost e Fielding.

Ma poi, nello stesso realismo del “racconto tragico”, e in particolare a proposito del rapporto rilevato da Tommaso fra “malinconia” e intento autodistruttivo, impulso suicidario, non riesce improbabile ipotizzare che lo scrivente fosse tutt’altro che estraneo a quella letteratura medico-scientifica in forte e diffusa affermazione nel maturo Settecento, specialmente attenta alle relazioni fra “soma” e “psiche”, della quale sono più di altre significative le opere del celebre Simon-André Tissot, fra il *Traité des nerfs et de leur maladies* e *De la manie du suicide et de l’esprit de révolte, de leurs causes et de leurs remèdes*¹⁰.

D’altra parte, se è ormai acquisito che la pratica del suicidio ebbe un notevole incremento nell’Europa del secondo Settecento¹¹, (ed è persino ovvio richiamare le rielaborazioni letterarie di illustri scrittori quali Goethe¹² o Alessandro Verri), si sa anche che a Torino, città che in ambito italiano fu specialmente aperta e sensibile alle culture d’oltralpe, ci fu in merito una riflessione piuttosto intensa. Questo s’intende a livello di *élite*, come per esempio e – credo si possa dire –

¹⁰ Si veda, per una prospettiva d’insieme, il non recente ma ancora assai utile M. Foucault, *Histoire de la folie*, trad. ital. *Storia della follia*, Milano, Rizzoli, 1973.

¹¹ Cfr. H. Brunschweig, *Société et romantisme en Prusse au XVIIIe siècle*, Paris, Flammarion, 1973.

¹² Cfr. G. von Wilpert, *Goethe – Lexicon*, Stuttgart, Alfred Kröner Verlag, 1998, in particolare alla p. 983. Devo la conoscenza di questo prezioso libro al dono fattomi da Gisela Schlüter, che qui ancora affettuosamente ringrazio. Sul tema e sul dibattito intorno al suicidio nel Settecento, più in generale, si vedano L.G. Crocker, *The Discussion of Suicide in the Eighteenth Century*, in “Journal of the Ideas”, XIII, 1952, pp. 47-72; J. McManners, *Death and Enlightenment*, trad. ital. *Morte e illuminismo. Il senso della morte nella Francia del XVIII secolo*, Bologna, il Mulino, 1984 (l’edizione originale è dell’81), in particolare alle pp. 563-601; W. Schmitt, *Melancholie und Suizid als literarisches Thema in der Goethezeit, Licht der Natur in Medizin in Fachliteratur und Dichtung*. Festschrift für Gundolf Keil zum 60. Geburtstag, hg. J. Domes, Göttingen, Kummerle, 1994, pp. 399-420.

“soprattutto” il giro di amici, di cui l’abate fece parte, e non certo marginale, dei principi di Carignano. Dove brillava in quegli anni Settanta, per grazia – straordinaria, come si evince dall’incantevole ritratto conservato nel Castello di Racconigi – e per raffinata e libera cultura la principessa Giuseppina di Lorena-Carignano, giovane sposa giunta da poco dalla Francia. La quale Giuseppina proprio nel 1772, a seguito di una discussione che si era svolta la sera prima nel *petit salon* di casa sulla liceità del darsi la morte aveva scritto, sostenendola almeno in certi casi, un breve saggio, in cui sono avvertibili echi di Hume, Rousseau e altri autori. Tali pagine, rimaste com’è ovvio inedite per via del rango elevatissimo di Giuseppina e pubblicate solo di recente, furono molto probabilmente lette da Tommaso – vie più, col volgere degli anni, amico del cuore dell’autrice –, e questo può anche spiegare, oltre le prospettive tissotiane, la comprensiva indulgenza secondo cui veniva raccontata la “frenesia” del giovane prete. Si vedano le ultime righe di queste *Réflexions sur le suicide*:

(...) i grandi disgraziati raramente sono inconsolabili ma, in mancanza d’altro, conservano almeno la speranza. Solo dopo aver provato quanto quest’ultima sia ingannevole si cerca un rifugio sicuro nella morte.

Ecco perché questo tedio della vita, questo disgusto per tutto ciò che accade dopo aver cercato inutilmente la felicità, anche senza aver provato grandi disgrazie, ci distruggono in modo più sicuro e più radicale di quanto esse distruggano la speranza, e infine ci conducono più facilmente al suicidio¹³.

La lettera del Caluso al nipote si concludeva, come letto, con un invito all’“allegria”, “per non aver simili tentazioni”. Allegria, allegro: termini antichi, già attestati nel Trecento. Utile in particolare, per meglio capire l’invito calusiano, la distinzione fra allegria e allegrezza, proposta nel Tommaseo-Rigutini (1857):

L’allegria è più rumorosa, ama la compagnia, senz’essa non si vive: ma l’allegrezza si può immaginare anche mutola e solitaria (...). L’allegrezza è un sentimento: L’allegria è una tendenza, uno stato¹⁴.

¹³ Le si può leggere in M. Cerruti (a cura di), *Il “genio muliebre”. Percorsi di donne intellettuali fra Settecento e Novecento in Piemonte*. Antologia, Alessandria, Edizioni dell’Orso, 1993, pp. 20-1. Il testo di Giuseppina di Lorena-Carignano, a cura e con introduzione e traduzione italiana di L. Ricaldone, si trova alle pp. 2-21.

¹⁴ Si veda la “voce” *Allegria* nel *Grande Dizionario della lingua italiana*, vol. I, Torino, Utet, 1961.

Allegria insomma come segno di un'assenza, di un vuoto. Ed è interessante come ad essa, aggiungesse nella lettera l'abate, "ci può giovare più che ogni altra cosa la cara nostra filosofia". Quale filosofia? Nell'epistolario non se ne dice più di tanto, ma sicuramente il suo nocciolo era quello che Tommaso stava intanto definendo nel poemetto *La ragione felice*, declinato appunto, in termini nettamente utopici, sui valori di fondo della "ragione". Come si legge in questo sunto:

L'uomo colla Ragione consegue la felicità possibile in terra, non pretendendola qui perfetta, riposta nella continuazione d'un godimento sommo, sempre lo stesso; ma riconoscendola grande nella vicenda ognor varia di brame e dilette più frequenti che scarsi¹⁵.

¹⁵ Cfr. *Versi italiani / di / Tommaso Valperga Caluso / fra gli Arcadi / Euforbo melesigenio*, Torino, Coi Tipi di Bernardino Barberia, 1807, p. 10. La trascrizione delle lettere sopra citate corrisponde esattamente agli originali. Ringrazio per questo l'amica dr. Bianca Danna che mi ha aiutato in un ultimo controllo, e la dr. Laura Tos che nel Fondo calusiano di Masino l'ha consentito e agevolato con grande cortesia.

ANTONIO COCO

LA STORIA DELLE UNIVERSITÀ TRA EUROPA E ITALIA
(1950-1990)

Il panorama storiografico relativo allo studio della genesi e dello sviluppo delle università in età moderna, ha visto la luce all'indomani di una serie di studi precedenti che – tra Sette e Ottocento – hanno posto l'obiettivo su alcuni atenei mettendone a fuoco più che altro il carattere di realtà locale. L'opera di Gian Giuseppe Origlia¹ relativa allo *Studio* di Napoli o le varie ricerche sull'Università di Catania, costituiscono un esempio concreto dell'assetto prevalentemente celebrativo ed erudito che avevano questi studi.

Le varie opere costituiscono, fino ai primi anni del '900, un insieme di analisi finalizzate ad evidenziare momenti o ricorrenze degli atenei, ma sempre rimanendo nell'ambito di realtà locali e indipendenti da ogni altro aspetto politico o sociale circostante. In questi studi, il mondo dell'ateneo nasceva e moriva in se stesso, senza schiudersi all'approfondimento di un'influenza esterna che ne avesse caratterizzato scelte e riforme. Significative nel genere erudito-celebrativo sono: l'opera curata da F. Torraca, G. M. Monti, R. Filangeri di Candida, N. Cortese, M. Schipa, A. Zazo e L. Russo², in occasione del settimo centenario della nascita dello *Studio* napoletano, e i contributi relativi allo *Studium Generale* catanese di M. Catalano, M. Gaudioso, G. Libertini, C. Naselli e G. Paladino³, nell'occasione del quinto centenario dell'ateneo.

Nella seconda metà del '900, l'interesse per gli aspetti politici, sociali, culturali ed economici, influenzerà la ricerca con tratti determinanti. In questo quadro, occorre ricordare che, alla fine degli anni

¹ G.G. Origlia *Istoria dello Studio di Napoli*, Napoli, 1753-1754.

² AA.VV., *Storia dell'Università di Napoli*, Napoli, 1924.

³ AA.VV., *Storia dell'Università di Catania dalle origini ai giorni nostri*, Catania, 1934.

Settanta, si tenne a Pistoia un congresso durante il quale gli studiosi, partendo da un dibattito sulle realtà universitarie italiane durante il medioevo, giunsero alla questione centrale dei rapporti intercorrenti tra università e società. Si attiva quindi un filone di studi di tipo comparativo, sulla scia del metodo già in precedenza utilizzato da Lawrence Stone⁴, autore che – passando in rassegna le tipologie studentesche inglesi, tedesche e statunitensi in epoca moderna – ne evidenzia i rapporti per lo più conflittuali con i gruppi dirigenti locali.

Lo studio comparativo della storia delle università europee, continua con l'opera di Gian Paolo Brizzi e Jacques Verger. L'intento è quello di analizzare i rapporti tra atenei e gruppi dirigenti, e di sottolineare la loro costante interazione anche con la creazione di collegi di facoltà, attraverso cui controllare pure importanti processi politici e culturali⁵.

Nel corso degli anni novanta si succedono gli studi e le analisi delle strutture organizzative degli atenei e si organizzano convegni internazionali che vedono impegnati numerosi studiosi. Si veda, per esempio, l'esperienza promossa da Paolo Prodi e le sue ricerche sul rapporto tra atenei e autorità ecclesiastiche, per metterne in luce gli aspetti conflittuali⁶.

Lo spiccato interesse degli studiosi per le realtà locali dei singoli atenei ha apportato altri risultati. Lo studio relativo alla *Scuola medica salernitana* di Aurelio Musi⁷ e la recente ricerca su medici e medicina a Catania⁸, ci mostrano bene uno spaccato delle dinamiche culturali e sociali collegate alla vita complessiva della città.

Occorre a questo punto, fare un passo indietro. Nei secoli X-XI esistevano in Italia delle scuole preuniversitarie gestite dalla Chiesa. A partire dal tardo medioevo cominciarono a sorgere le prime università, come risultato di una volontà comunale portata avanti anche nell'età delle Signorie. Il potere politico influenza i vari atenei con lo scopo di formare gli studenti secondo principi e dogmi allineati con le esigenze del contesto amministrativo e sociale. La cultura è convo-

⁴ Cfr. L. Stone (a cura di), *L'Università nella società*, trad. it., Bari, 1974.

⁵ G.P. Brizzi, J. Verger (a cura di), *Le Università dell'Europa*, Bologna, 1990-1992.

⁶ Cfr. *Le Università nell'età delle lotte confessionali tra chiese e stati* in AA. VV., "Universitates e università", atti del Convegno di Bologna 1987

⁷ A. Musi, *Salerno moderna*, Cava de' Tirreni, 1999.

⁸ A. Coco, A. Longhitano, S. Raffaele, *La facoltà di Medicina e l'Università di Catania (1434-1860)*, Firenze, 2000.

gliata, a vantaggio della classe dirigente, in modo da creare laureati pronti a lavorare per l'amministrazione locale. I dottori formati nei vari *Studia* – come sottolinearono le ricerche di Gina Fasoli⁹ – avevano il diritto di partecipare alle assemblee comunali e di mettere a disposizione dell'apparato burocratico le loro competenze. Nel Mezzogiorno d'Italia, per volontà regia, nacque nel 1224 lo *Studio* napoletano e la sua organizzazione sottostava fedelmente al volere della Corona. Diverso il caso di Bologna che ebbe la sua università grazie ad un movimento a carattere cittadino. All'interno degli atenei, l'ingerenza del potere politico creava influenze decisive nella scelta delle materie e nelle riforme da attuare. La conflittualità tra le realtà locali e gli *Studia* era dovuta spesso alle diverse dimensioni del potere locale: a Padova era il Senato veneziano ad esercitare il controllo; a Napoli il re; alla *Sapienza* di Roma – fondata per volere di Bonifacio VIII nel 1303 – la Chiesa.

In età rinascimentale una figura unificatrice e sempre presente negli atenei era quella del vescovo con il suo ruolo stabilizzatore per il mantenimento dell'ortodossia cattolica. I collegi dottorali, dopo una serie di scontri, avevano prevalso sulle corporazioni studentesche, ma soggiacevano alla volontà dell'apparato politico al quale erano fortemente legati. L'invasivo controllo statale causò, nel Seicento, uno scadimento intellettuale all'interno delle università, e la conseguenza più diretta fu il diffondersi di focolai di studi alternativi che permettersero una più libera circolazione culturale. Durante l'Illuminismo poi, vennero avviati piani di riforma con l'intento di eliminare dagli atenei ogni ingerenza del potere ecclesiastico. A Padova la riforma iniziò nel 1760 su iniziativa di Filippo Stratico, professore di matematica e fisica; a Torino, Vittorio Amedeo II fece dello *Studio* una macchina culturale nelle mani dello Stato estromettendo ogni forma di potere ecclesiastico. Le università di Parma, Modena e Napoli si accostarono al programma di riforma del granduca Pietro Leopoldo che in Toscana (1790), per effettuare uno svecchiamento del collegio dottorale ostile ad ogni novità, introdusse la figura del *ripetitore*: un giovane laureato veniva affiancato in funzione di assistente al docente titolare di cattedra¹⁰.

⁹ G. Fasoli, *Rapporti tra le città e gli "Studia"*, in AA.VV., *Università e società nei secoli XII-XVI*, Atti del convegno di Pistoia, 1979.

¹⁰ Su tutto si veda A. De Benedictis, *Le Università italiane*, in AA.VV., "Le Università dell'Europa dal rinnovamento scientifico all'età dei lumi", Bologna 1992.

Con la Restaurazione, le università italiane subiscono una brusca inversione di tendenza e si consolida nuovamente il potere ecclesiastico. Si diffonde l'insegnamento privato, le lezioni vengono tenute nelle case degli stessi docenti che, pur avendo ricevuto l'ordine di tenere aperto l'uscio di casa per permettere gli improvvisi controlli dei vigilanti civili ed ecclesiastici, riescono a far circolare più facilmente che nelle aule universitarie le novità in ambito scientifico e tecnologico. Nella seconda metà dell'Ottocento, la dominante cultura cattolica si mostra più tollerante verso le dottrine tecniche e scientifiche, a patto però che si incanalino sempre verso la via dell'ortodossia religiosa. Nel 1848, con la legge Boncompagni, si stabilisce che l'istruzione universitaria sia posta esclusivamente sotto il dominio statale. Tale riforma verrà ulteriormente stabilizzata nel 1857 con la legge Lanza e nel 1859 con la legge Casati¹¹. All'interno di questo quadro, occorre richiamare infine, taluni aspetti della vita dell'ateneo napoletano per la struttura, la consistenza e il ruolo svolto nella storia del Mezzogiorno d'Italia.

L'università di Napoli nasce, come è noto, per volere della Corona. La scelta delle materie, la nomina dei docenti, l'assegnazione delle lauree avvengono solo dopo l'assenso del re. Essa fu la prima università del Mezzogiorno e lo rimase per circa due secoli. Fondata nel 1224 da Federico II, accoglieva solo studenti di provata fedeltà. Il vescovo era una figura presente solo formalmente e non deteneva alcun potere decisionale. Nel tentativo di mantenere il monopolio dell'ateneo sull'area mediterranea, nel periodo del vicereame spagnolo, fu resa obbligatoria la frequenza delle lezioni e l'immatricolazione. La nascita dello *Studio* salernitano sottrasse, nonostante ciò, molti studenti. Uno dei più importanti riformatori dello *Studio* di Napoli fu, dal 1610 al 1616, il viceré Pietro Fernando de Castro. La sua costituzione universitaria prevedeva che la nomina dei *lettori* avvenisse in seguito ad un concorso. Vennero inoltre fissati la durata del corso per gli studenti e venne proibito l'insegnamento privato. Dopo un periodo buio per gli studi, aggravato prima dalla chiusura dello *Studio* napolitano

¹¹ Cfr. G. P. Brizzi, A. D'Alessandro, A. Del Fante, *Università, Principi, Gesuiti. La politica farnesiana dell'istruzione a Parma e Piacenza (1452-1622)*, introduzione di C. Vasoli, Roma, 1980; G. P. Brizzi, L. Marini, P. Pombeni (a cura di), *L'Università a Bologna. Maestri, studenti e luoghi dal XVI al XX secolo*, Milano, 1989; G. P. Brizzi, A. Varni (a cura di), *L'Università in Italia fra età moderna e contemporanea. Aspetti e momenti*, Bologna, 1991; G. P. Brizzi., *Le Università minori in età moderna*, in AA.VV., "Università in Europa" (a cura di A. Romano) Congresso di Milazzo 1993.

letano nel 1647 a causa della rivolta di Masaniello e poi, nel 1657, per un'epidemia di peste, le riforme del vicerè spagnolo vennero proseguite nel Settecento dal marchese di Villena con un provvedimento del 28 febbraio 1703. Il decadimento dell'ateneo aveva gradualmente allontanato la classe aristocratica e nel 1732 Celestino Galiani, cappellano maggiore del regno, si attivò per un risanamento. La sua riforma prevedeva aggiornamenti strutturali e culturali, dal trattamento economico dei docenti al rinnovamento delle sedi, sino alla fondazione dell'Accademia delle Scienze. La riforma più significativa fu, nel 1777, quella del siciliano marchese della Sambuca – cappellano maggiore – che istituì un osservatorio astronomico ed un orto botanico. Nel 1812, in età napoleonica, l'ateneo napoletano si arricchisce di due nuovi indirizzi: Lettere e Filosofia e Scienze Matematiche e Fisiche. Le facoltà diventano cinque (Teologia, Diritto, Medicina, Lettere, Scienze) e vengono creati dei corsi di formazione per farmacisti, salassatori, agrimensori, dentisti e levatrici. Nell'Università i gradi accademici erano tre: approvazione, licenza e laurea.

Nonostante tutti gli sforzi riformistici, l'irregolarità delle lezioni e l'assenteismo degli studenti erano una realtà difficile da estirpare. Il governo restaurato, preoccupato di non alimentare legami tra giovani e docenti potenzialmente cospiratori, contribuiva a frenare la rinascita universitaria. Con gli statuti del 1816 fu aumentato il numero delle cattedre e riabilitata la lingua latina che era scomparsa dalle aule; il rettore era di nomina regia e scelto, non più tra gli studenti, ma tra una rosa di cinque professori.

Nel 1850 nuovi ordinamenti ampliarono il numero delle cattedre e delle discipline insegnate; il 27 marzo del 1858 si stabilirono nuove regole per i concorsi a cattedra: fu l'ultimo decreto borbonico. Il 20 agosto del 1860 si riunì una *Commissione provvisoria di pubblica istruzione* con segretario Francesco De Sanctis e finalizzata ad un rinnovamento di ampio respiro¹².

* * *

Convenzionalmente, possiamo fissare il Convegno di Bologna tenutosi nell'aprile del 1940, come la data che segna un punto di svolta

¹² Tra gli studi più importanti sulla storia della Università di Napoli, ricordiamo: G.M. Monti, *Per la Storia dell'Università di Napoli. Ricerche e documenti vari*, Napoli, 1924; G. Arnaldi, *Fondazione e rifondazione dello studio di Napoli in età sveva*, Napoli, 1986.

nella metodologia di approccio agli studi sulla storia delle Università italiane. In precedenza, abbiamo dei lavori monografici- come si è visto- stilati dai docenti degli atenei, commissionati spesso per ricorrenze e anniversari. Il carattere celebrativo prevale sulla ricerca vera e propria. Le monografie sono commissionate dal Rettore in occasione dell'avvicinarsi di una determinata scadenza. Nel corso della realizzazione e dell'approfondimento degli studi accade spesso di procedere a ritroso e di analizzare la genesi dell'Università stessa. Si innescava così un meccanismo storiografico che indaga le origini della fondazione dell'ateneo in questione. Di solito, la ricerca favorisce la nascita di un "Centro Studi" che ne permetta una organizzazione più sistematica. Il primo esempio fu – per l'Italia – il costituirsi del "Comitato per la storia dell'Università di Bologna", nel 1907, che promosse una serie di iniziative per il recupero e la ricerca di fonti e documenti sull'ateneo emiliano. Grazie anche ai sussidi economici forniti dagli Enti pubblici e privati, il Comitato poté divenire un punto di riferimento anche per gli altri che, seguendo il suo esempio, si costituirono in seguito. Restiamo però ancora in ambito di monografie locali, poco in relazione tra loro a livello interregionale. Nel 1939, con il progetto del ministro all'educazione nazionale Bottai, comincia una sorta di indagine comparativa di studi tra gli atenei italiani. La finalità consiste nel tentativo di superare la tradizionale analisi storica per approdare ad una ricerca che coinvolga anche altri settori che abbiano interagito con i vari *Studia*. L'attenzione si sposta dalle ricerche sugli aspetti puramente amministrativi (regolamenti interni e formazione di cattedre), alla storia delle facoltà e delle loro relazioni con il mondo esterno: forze ecclesiastiche, politiche, economiche. Lo scopo di Bottai è di raccogliere una serie di monografie contenenti la storia delle singole università, basandosi su un lavoro di collaborazione tra i vari comitati dei diversi atenei¹³.

Fu il Convegno bolognese, proseguendo l'intento del ministro, a permettere una più facile possibilità di confronto e scambio tra coloro che si occupavano di Storia delle Università. La successiva nascita di Centri locali, come istituzioni destinate al coordinamento della ricerca, permise che questa svolta diventasse definitiva. Si aprirono nuovi ambiti di indagine grazie al contributo di studiosi che affrontavano nuove questioni su nuovi terreni: il rapporto tra le università e la

¹³ Per tutte queste vicende, cfr. G. Candeloro, *Storia dell'Italia moderna* Milano, Feltrinelli, 1981, vol. X.

società, la storia delle genealogie accademiche, la provenienza degli studenti, la loro condizione sociale, le relazioni con il potere statale ed ecclesiastico. Non è più solo storia delle istituzioni ma una storia sociale, fatta di rapporti e comparazioni con le realtà esterne. Bisognerà però attendere la seconda metà degli anni novanta, perché si apra una nuova fase che volgerà il suo sguardo, oltre che ad una dimensione nazionale, anche ad una di più ampio respiro internazionale con una metodologia di studio di tipo comparativo. In questo quadro, occorre ricordare che in Italia è presente solo a Roma una cattedra di Storia dell'Istruzione Superiore. Ciò non è conseguenza di un disinteresse tematico, ma solo del fatto che oggi si approda a quest'area di studi partendo da competenze lontane e apparentemente estranee. Un esempio è quello del lavoro di Gaetano Quagliariello che, studiando i quadri politici nazionali tra il 1945 ed il 1956, approda alla storia delle università scoprendo nella stampa studentesca una fonte totalmente nuova per lo studio della storia nazionale¹⁴. Accade così per molte altre ricerche che, partendo da spinte diverse, si trovano a dover affrontare approfondimenti sulle realtà culturali studentesche nei vari momenti storici. Il concetto di monografia storico-celebrativa è superato; si apre un nuovo capitolo di indagini.

Una riflessione ancora va fatta su un mondo parallelo agli *Studia*, il mondo delle accademie. È opinione diffusa che l'età successiva al medioevo sia stata per gli atenei un momento di decadenza. Un canale di diffusione di questa tesi si trova pure nell'opera di H. Kamen¹⁵. Non è corretto generalizzare e semplificare *in toto* il termine di decadenza, mentre va sottolineata una linea che accomuna in quei secoli le varie università anche in Italia. Il sapere e la ricerca sono ingessati dall'amministrazione stessa degli atenei; l'ingerenza dello Stato e della Chiesa non permette la dovuta libertà di studio e di diffusione del pensiero necessari a dar vita a centri di studio attivi. I progressi ottenuti in quegli anni dalla scienza non sono spesso da attribuirsi al lavoro delle università, ma all'attività di Accademie o cenacoli tenuti e promossi da liberi studiosi. È un lavoro culturale che corre parallelo all'insegnamento universitario e che permette la ricerca innovativa fondamentale per il progresso scientifico. Sono infatti le Accademie che accolgono menti illuminate da Copernico a Keplero e Brahe.

¹⁴ Si veda G.Orsina – G.Quagliariello, *La formazione della classe politica in Europa*, Manduria-Roma, Lacaita editore 2000.

¹⁵ H. Kamen, *L'Europa dal 1500 al 1700*, Editori Laterza, Bari, 1987.

Nelle Università, che vivono un periodo detto di confessionalizzazione, il dogmatismo religioso soffoca l'intero impianto didattico che, per tali ragioni, resta immutato e immobile. Gli atenei diventano centri di incontro per i nobili più che centri di cultura al cui vertice dominano la Teologia ed il Diritto. In realtà, coloro che volevano realmente accedere all'istruzione, preferivano frequentare le accademie o i precettori privati. Le università si limitano a trasmettere il sapere di base che è controllato dalle autorità, mentre tutto il resto è delle accademie. La didattica e la ricerca rimangono due filoni marcatamente separati tra i quali non corre alcun punto di contatto¹⁶.

Con riferimento a quanto si è detto sulle università e le accademie, il progetto di fondazione (1980) degli *Annali di Storia delle Università Italiane* è stato di estremo interesse. Gli *Annali* sono l'organo del "Centro di ricerca interuniversitario per la Storia delle Università Italiane" (CISUI) con sede centrale a Bologna. Il progetto è nato per volere di cinque atenei: Bologna, Torino, Padova, Sassari, Messina e, attualmente, ne comprende undici (si sono aggiunte Ferrara, Parma, Pavia, Pisa, Siena, Teramo). La vita del centro è regolata da uno statuto. Lo scopo del CISUI è quello di promuovere lo sviluppo della storia delle Università in Italia, dalle origini ad oggi, con attenzione ai rapporti tra gli atenei e la società, il potere politico, le altre università europee. Il metodo scelto è quello, dell'integrazione della ricerca e della collaborazione tra i vari Istituti periferici. La diffusione delle informazioni avviene tramite incontri di studio, seminari, convegni e con la pubblicazione della citata rivista *Annali*, documentatissima anche dal punto di vista iconografico. Lo statuto è approvato dal Consiglio di Amministrazione e dal Senato Accademico di ogni università facente parte del Centro. Gli atenei contribuiscono finanziariamente tramite il versamento di una quota annuale al CISUI che gode di autonomia amministrativa. Le Università che entrano a far parte del Centro di ricerca, formulano domanda di ammissione e ne approvano preventivamente lo statuto. Il Consiglio di Gestione, che è uno degli organi del CISUI ed è composto da professori di ruolo, ne accoglie o respinge la candidatura. L'altro organo del CISUI è il Comitato Scientifico composto da studiosi, italiani e stranieri, di storia delle università. Il Consiglio di Gestione nomina un suo Presidente, un Vicepresidente (scelto tra i membri del Comitato Scientifico) e un Se-

¹⁶ Cfr. A. Mantovani, *Accademie scientifiche e letterarie* in G. P. Brizzi - G. Verger, *Le Università in Europa*, cit., pp. 100-120.

gretario Generale (scelto tra i rappresentanti del Consiglio di Gestione). Il Consiglio di Gestione si occupa degli aspetti organizzativi ed amministrativi del Centro; il Comitato Scientifico è responsabile della ricerca, cura la rivista, organizza convegni, seminari, presentazione di libri e gestisce gli archivi.

La rivista, organo fondamentale del CISUI, è così strutturata. In apertura vi è un saggio di carattere generale nel quale è trattato un tema di attualità analizzato nella sua evoluzione storica; poi una sezione dedicata alla pubblicazione delle ricerche monografiche dedicate ai singoli atenei scelti in seguito al vaglio delle proposte provenienti dai vari Istituti. C'è inoltre una parte con funzione di notiziario, gestita da ricercatori che raccolgono le informazioni partecipando spesso di persona ai convegni e ai seminari. La parte conclusiva è dedicata alla sezione "recensioni e schede" che si occupa di sistemare i materiali che vengono inviati alla rivista. Possiamo in conclusione ritenere che l'esperienza del CISUI abbia portato, ad un livello di eccellenza, l'intera parabola degli studi che hanno segnato le tappe della ricerca sulla storia delle università nel secondo novecento.

* * *

Un' ultima considerazione va fatta sulla più recente storia delle università, segnatamente per la Sicilia e per il *Siculorum Gymnasium*.

Il 22 Agosto 1805 fu istituita l'università di Palermo. Inevitabilmente – come scrisse Guido Libertini – l'università di Catania vide diminuire parte della sua importanza e dei suoi privilegi come quello di conferire le lauree dottorali. Un colpo a quello che era l'inizio di una fatale decadenza che avvenne nel Gennaio 1817 quando fu creata la Commissione di pubblica istruzione ed educazione, con sede a Palermo. Essa era composta da un Presidente e da tre membri con il compito di vigilare sui licei e sulle università. La Deputazione degli studi di Catania fu privata dell'autonomia di cui aveva goduto fino a quel momento e nel 1818, il vescovo perse ogni ingerenza nell'amministrazione dell'università. Una nuova riforma dell'università entro in vigore nel 1840. Il governo borbonico, memore delle repressioni del 1837 diede un'impronta restauratrice ai regolamenti e il rispetto della disciplina imposta fu la condizione fondamentale per l'accesso di docenti e discenti alla vita accademica. Tra i lettori universitari dell'epoca tanti i decurioni, gli iscritti alle liste degli eleggibili, i soci di confraternite laicali, tutte figure di primo piano nel quadro politico

cittadino. Ciò rivela la stretta unione esistente tra università e politica locale, rafforzata da strategie matrimoniali e patrimoniali. L'istituzione dell'ateneo palermitano e il successivo ripristino di quello messinese nel 1838, ebbero come conseguenza la diminuzione del numero degli studenti iscritti presso l'università di Catania che iniziarono a ripartirsi sui tre atenei dell'isola¹⁷.

¹⁷ Cfr. su tutto E. Frasca, *Università: Un problema storiografico*, in "Annali della facoltà di Scienze della formazione di Catania", I, 2002.

SARA CONDORELLI

FRANCISCO VARELA:
DALLA BIOLOGIA UNA NUOVA EPISTEMOLOGIA

Quale rapporto è possibile tra biologia ed epistemologia?

Riuscire a stabilire questo collegamento è lo scopo precipuo della nuova *epistemologia genetica* che trova la sua originalità nel modo in cui tenta di realizzare una conoscenza scientifica, non normativa ma piuttosto sperimentale, avendo come fondamento unico il radicamento naturale delle strutture cognitive e come oggetto di studio i reali sistemi e processi cognitivi con i loro vincoli biologici; laddove l'epistemologia normativa va alla ricerca delle condizioni formali di validità della conoscenza, condizioni di verità permanenti, relative ad una realtà esterna o alle strutture logiche innate o a priori del soggetto, la nuova epistemologia sperimentale studia lo sviluppo dei processi cognitivi, la loro storia naturale, e di volta in volta ritorna sui vecchi criteri a-temporali riproponendoli, riveduti e corretti, in un movimento circolare in continua evoluzione e mai definitivamente concluso.

Fondare questo rapporto significa, allora, da un lato, affrancare l'approccio biologico dall'essere considerato una semplicistica espressione di riduttivismo ma, nello stesso tempo, riportare il problema della conoscenza all'interno del problema della vita; in questo senso, appunto, va l'impegno scientifico di Francisco Varela che, studiando i meccanismi neurali alla base d'ogni sistema vivente, analizza tutti i fenomeni della nostra vita e, tra questi, anche quelli relativi alla conoscenza, non per ridurli alla biologia, ma per scoprirne la natura incorporata.

L'assunto di base da cui Varela prende l'avvio è, infatti, l'equazione vita-conoscenza; una struttura è "viva" perché "conosce", e solo conoscendo continua a vivere.

Varela definisce, in primo luogo, la vita "un processo", "un processo di cognizione"; ogni essere vivente si determina, infatti, dal rapporto tra la sua stessa struttura interna e l'ambiente esterno; in questo senso la vita biologica è apprendimento e studiare la vita

significa studiare i meccanismi di questo apprendimento. L'essere vivente, oggetto della biologia, si differenzia, poi, da qualsiasi altro oggetto del mondo fisico per la sua caratteristica di essere contemporaneamente oggetto e soggetto di se stesso; in questa coincidenza di soggetto e oggetto la conoscenza diventa un processo circolare e continuo e il compito del biologo, di un biologo "fanatico dell'epistemologia", come Varela amava definire se stesso¹, diventa quello di "conoscere la conoscenza", compito "epistemologico" teso soprattutto al definitivo abbandono dell'idea di conoscenza come rappresentazione, idea che, dalla prospettiva di Varela, né le scienze cognitive né la biologia classica hanno mai superato del tutto.

Il programma rappresentazionista ci ha erroneamente abituato a considerare il sistema nervoso come uno strumento che consente all'organismo di trarre, sotto forma d'immagini, di rappresentazioni appunto, informazioni sull'ambiente. Varela nota infatti come, nelle grandi tappe evolutive del cognitivismo, sia cambiata solamente l'impalcatura logica ma non l'equazione di base tra sistema conoscitivo e mondo. Se, come per il *computazionismo*, la conoscenza è un calcolo e il sistema cognitivo un sistema di regole per la trasformazione dei simboli, la fonte dell'informazione elaborata dal sistema è il mondo. Anche per il *connessionismo*, il cui sistema interno è formato da una rete organizzata sul modello biologico, capace di un'auto-organizzazione molto ricca, il mondo esterno continua ad essere il punto di riferimento. Un primo cambiamento è stato realizzato, secondo Varela, dal *selezionismo* secondo cui il sistema cognitivo non fa una puntuale rappresentazione del mondo piuttosto, tra tante possibilità, seleziona quella ottimale; ma proprio la nozione di adattamento ottimale prevede, anch'essa, la possibilità di un modello da poter raggiungere. Laddove, invece, si presentasse una molteplicità di mondi possibili non ci sarebbe un mondo, uno solo, *corrispondente* alla verità; la proposta alternativa di Varela è quella di una conoscenza come *viabilità* piuttosto che come corrispondenza².

Escludendo immagini concettuali e repliche di una realtà oggettiva nel dominio cognitivo, Varela condivide la prospettiva costruttivista e, affermando: «quando percepiamo il mondo come lo percepiamo, di-

¹ Cfr. F. Varela, *Son le tue orme la via*, in W. Thompson, *La nuova biologia: implicazioni epistemologiche e politiche*, Feltrinelli, Milano, 1988, pp. 64-78.

² Cfr. F. Varela, *Il corpo come macchina ontologica*, in M. Ceruti, L. Petra, *Che cos'è la conoscenza*, Laterza, Roma-Bari, 1990, pp.43-52.

mentichiamo che noi abbiamo agito in modo da percepirlo come tale»³, dimostra di considerare i sistemi viventi, di cui la biologia si occupa, non come organismi che traggono informazioni da un ambiente istruttivo, bensì come sistemi determinati, sia nei loro apprendimenti sia nei loro cambiamenti, dalla propria struttura, sistemi che leggono le influenze dell'ambiente in termini di semplici perturbazioni; ciò comporta che essi sono «in grado di informare e modellare l'ambiente che li circonda come mondo, attraverso una storia di accoppiamento strutturale con esso»⁴.

Ma procediamo con ordine mettendo in campo uno per volta tutti gli elementi che concorrono alla definizione del criterio epistemologico proposto dalla "biologia" di Francisco Varela.

Il nuovo approccio biologico prende l'avvio proprio dalla definizione delle caratteristiche specifiche del *sistema vivente*.

In ogni sistema la totalità non è mai riducibile alla mera somma delle parti che lo compongono ma è, piuttosto, quel complesso di elementi eterogenei che, interagendo reciprocamente, funzionano come un tutto. Il sistema dunque si definisce sulla capacità di relazionarsi con l'ambiente circostante, per i sistemi aperti, e sulla base della sua organizzazione interna, per i sistemi chiusi. Ma un sistema totalmente aperto rischierebbe l'annullamento se l'ambiente non ne garantisse la stabilità, mentre un sistema solamente chiuso non potrebbe ammettere e spiegare alcun cambiamento al suo interno.

La prima rilevante novità della proposta di Varela sta proprio nel considerare l'apertura e la chiusura di un sistema delle caratteristiche non più alternative ma complementari, seppur distinte; indicando con il termine *organizzazione* «l'insieme dei rapporti che devono esistere tra i componenti di un qualcosa perché questo possa essere considerato appartenente ad una classe particolare»⁵ e con *struttura* «l'insieme dei componenti e dei rapporti che, concretamente, costituiscono un'unità particolare nella realizzazione della sua organizzazione»⁶, il sistema, per Varela, è tale da essere organizzativamente chiuso e strutturalmente aperto, caratterizzato cioè dalla conservazione della propria organizzazione che ne garantisce la sopravvivenza e dalla possi-

³ F. Varela, *Il circolo creativo: abbozzo di una storia naturale della circolarità*, in P. Watzlawick, *La realtà inventata, contributi al costruttivismo*, Feltrinelli, Milano, 1992, p. 269.

⁴ F. Varela, *Son le tue orme la via*, cit., p. 67.

⁵ H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, Garzanti, Milano, 1995², p. 62.

bilità di un cambiamento strutturale nel continuo rapporto di scambio con l'ambiente esterno. Nel sistema sedia, secondo un esempio fornitoci dallo stesso Varela, perché si possa riconoscere come sedia, vi deve essere una particolare organizzazione, è necessario cioè che le parti che lo compongono, gambe, schienale e sedile, siano e restino in una relazione tale che ci si possa sedere, pur potendone cambiare la struttura da "legno e chiodi" in "plastica e viti"; è a livello della struttura quindi che il sistema manifesta la sua apertura nel continuo scambio di energia e di materia con l'esterno⁷.

Ma quei sistemi che definiamo *viventi* hanno ancora un'altra loro esclusiva particolarità: essi «si caratterizzano perché si producono continuamente da soli»⁸, e per loro Varela ha coniato nel 1972 la definizione di *sistemi autopoietici*, nozione «necessaria e sufficiente per caratterizzare l'organizzazione dei sistemi viventi»⁹, essi sono infatti capaci di evolversi e modificare la loro struttura autonomamente a differenza dei sistemi *allopoietici* che possono cambiare solo grazie all'intervento di un "agente" esterno.

Il biologo Varela chiarisce: «Una cellula si distingue dal "brodo molecolare" in cui è immersa»¹⁰, si differenzia cioè da uno sfondo omogeneo, definendo e specificando i confini che la separano da ciò che non è. Questa specificazione di confini è ottenuta mediante produzioni molecolari rese possibili grazie ai confini stessi. Esiste perciò una specificazione reciproca di trasformazione chimica e di confini fisici. «Autonomia è l'espressione di quel particolare processo per cui le parti specificano reciprocamente se stesse; [...] una volta che tali unità autonome si siano costituite, si crea un *dominio* completamente nuovo, la vita come noi la conosciamo»¹¹.

Secondo il criterio autopoietico il sistema vivente, i cui componenti molecolari sono correlati dinamicamente in una rete continua di interazioni, è definito, quindi, dalla sua chiusura operativa; esso funziona come un reticolo di cambiamenti in relazione alle attività delle parti che lo costituiscono, secondo processi ricorsivi e

⁶ Ibidem.

⁷ Ivi, p. 58.

⁸ Ibidem.

⁹ H. Maturana e F. Varela, *Autopoiesi e cognizione. La realizzazione del vivente*, Marsilio, Venezia, 1985, p. 135.

¹⁰ F. Varela, *Il circolo creativo: abbozzo di una storia naturale della circolarità*, cit., p. 269.

¹¹ Ivi, p. 261.

dipendenti gli uni dagli altri, che si riproducono reciprocamente, senza far riferimento ad altri fuori di se stessi, in una situazione di assoluto auto-riferimento, di autonomia, con l'unico scopo dell'auto-conservazione.

La chiusura operativa specifica quei tratti caratteristici dell'esistenza di un sistema autopoietico che ne determinano i confini, i domini di esistenza e di interazioni all'interno dei quali il sistema può esistere senza perdere la propria identità, coerenza o stabilità. Individualità, questa, che non significa comunque isolamento e stagnazione. Non solo ogni individuo è, infatti, immancabilmente legato alla storia dei suoi continui accoppiamenti con i membri della sua specie, storia che ne determina lo sviluppo ontogenetico, ma esso è anche in relazione con l'ambiente esterno considerato come un insieme di perturbazioni a cui reagire nel mantenimento e nell'autoproduzione del sistema stesso al fine della sua stessa sopravvivenza.

Alla organizzazione chiusa corrisponde quindi una struttura che deve la sua "apertura" alla possibilità di scambi del sistema con l'ambiente e ai conseguenti mutamenti a cui il sistema stesso va incontro.

L'apertura strutturale si traduce, allora, in quella capacità evolutiva del sistema che Varela chiama *deriva naturale*, espressione con la quale egli cerca di sfuggire al criterio classico dell'adattamentismo.

Ma cosa intende Varela per evoluzione?

Nella teoria evolutiva classica, basata sul criterio della selezione naturale, quest'ultima «viene vista come un ingegnoso ideatore o un astuto giocatore d'azzardo nel gioco della vita con l'ambiente»¹².

In effetti è l'ambiente, in questo caso, a determinare il successo riproduttivo di individui e gruppi di esseri viventi attraverso il meccanismo della selezione naturale che promuove i caratteri adeguati ed elimina quelli svantaggiosi.

Sebbene Varela continui ad utilizzare il termine "selezione", il significato attribuitogli è differente da quello originario usato da Darwin in *L'origine della specie*. Secondo l'assunto di base formulato dal darwinismo gli elementi costitutivi la morfologia dell'organismo sono una collezione di tratti venutisi a fissare in seguito ad un adattamento ottimale a determinate condizioni ambientali; il fraintendimento di Darwin, secondo Varela, sta proprio nel non considerare il carattere autopoietico del sistema, carattere che lo definisce, piuttosto che per le sue *proprietà* microstrutturali, per le sue *relazioni* sistemiche. È

¹² F. Varela, *Son le tue orme la via*, cit., p. 69.

proprio la capacità autopoietica che, non solo rende il sistema irriproducibile artificialmente, ma lo sottrae a quel determinismo causale, per il quale, seguendo una concatenazione lineare di cause ed effetti, uno stato finale deve essere necessariamente ed inequivocabilmente determinato da uno stato iniziale, cosa che peraltro non potrebbe spiegare come un embrione, costituito da poche cellule identiche tra loro, possa trasformarsi in un organismo dotato di strutture complesse e differenziate.

Quale tipo di rapporto lega allora i sistemi autopoietici e l'ambiente che li circonda?

All'idea banalizzata di un adattamento unidirezionale dell'organismo vivente all'ambiente, derivata da un'interpretazione superficiale dell'originario concetto darwiniano, secondo la quale l'evoluzione è un processo in cui c'è un mondo ambientale già definito nel quale gli esseri viventi devono riuscire a sopravvivere in uno sforzo di adattamento progressivo, selezionando quei caratteri che meglio si prestano ad una corrispondenza ottimale, Varela contrappone un concetto di evoluzione come «un fenomeno di deriva strutturale [...], in cui non c'è progresso né ottimizzazione dell'uso dell'ambiente, ma solamente conservazione dell'adattamento e dell'autopoiesi, in un processo in cui organismo e ambiente permangono in continuo accoppiamento strutturale»¹³. La possibilità di questa sostituzione sta proprio nello statuto di base della nuova biologia: invece di interessarsi di unità eteronome, che si correlano al loro mondo mediante la logica della corrispondenza, essa si interessa di unità autonome che operano mediante la logica della coerenza.

È qui che il discorso biologico diventa epistemologico: è attività cognitiva infatti tutto ciò che comporta un cambiamento di comportamento del sistema vivente in relazione all'ambiente. Ogni volta che tra due organismi si instaura un rapporto di coerenza reciproca, la reazione di ognuno di essi si manifesta in un nuovo comportamento che, come apprendimento delle nuove condizioni, è un vero e proprio atto cognitivo.

Il termine cognizione non denota più, per Varela, un processo astratto e logico orchestrato da un organo, anch'esso astratto, come il cervello, o da quell'essenza tanto impenetrabile quanto evanescente che è la mente. Al fenomeno conoscitivo concorre, invece, la totalità del sistema vivente; la conoscenza è l'azione, di tutto l'organismo,

¹³ H. Maturana e F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 110.

nel mondo e ciò che viene definitivamente abbandonato è il criterio di una corrispondenza tra la realtà esterna e la sua rappresentazione.

La critica fatta già all'adattamentismo diventa ora, epistemologicamente, una critica al rappresentazionismo. «Quello che l'adattamento è per la biologia evoluzionistica, il rappresentazionismo è per le neuroscienze»¹⁴ è l'affermazione drastica con cui Varela affronta il problema.

Distaccandosi dalla spiegazione tradizionale secondo cui il sistema cognitivo possiede una capacità rappresentazionale in grado di "rispecchiare" il mondo nei suoi cambiamenti, secondo una logica di "corrispondenza" tra il mondo e le immagini che il soggetto ne ha, per Varela il sistema vivente della nuova biologia, proprio in qualità di unità autonoma, opera secondo una logica di "coerenza", definendosi come «struttura in grado di in-formare (o di modellare) l'ambiente che la circonda come mondo, attraverso una storia di accoppiamento strutturale con esso»¹⁵.

L'accoppiamento strutturale è, allora, una forma di "corrispondenza reciproca", è la capacità di interagire di organismi reciprocamente adatti perché coerenti; e poiché ogni interazione darà luogo alla selezione di un particolare cambiamento strutturale, gli stessi organismi continueranno ad interagire fino a quando tra loro vi sarà coerenza, fino a quando saranno reciprocamente adatti¹⁶. La stessa sopravvivenza del sistema è garantita dalla simultanea conservazione sia dell'adattamento, cioè sia del reticolo interno di coerenze, sia delle interazioni viabili nella relazione strutturale con l'ambiente; il vivere decorre come un fluire di cambiamenti strutturali e congruenti.

Ad un'unità *istruita* dall'esterno, il cui rapporto con l'ambiente è relativo al punto di vista di un osservatore privilegiato che abbia progettato a priori la loro corrispondenza, Varela ha sostituito un sistema collegato ad un ambiente le cui caratteristiche sono inseparabili dalla storia del loro continuo accoppiamento e delle loro interazioni.

La prima e più evidente conseguenza epistemologica della considerazione di un sistema definito da un carattere contemporaneamente aperto e chiuso è che il rapporto tra questo tipo di sistema e l'ambien-

¹⁴ F. Varela, *Son le tue orme la via*, cit., p. 72.

¹⁵ Ivi, p. 67.

¹⁶ Cfr. H. Maturana, *Tutto ciò che è detto è detto da un osservatore*, in W. I. Thompson, *La nuova biologia: implicazioni epistemologiche e politiche*, cit., pp. 79-93.

te circostante non avviene nei termini di un trasferimento di informazioni dall'esterno all'interno, sotto forma di rappresentazioni dell'ambiente esterno all'interno del sistema, «non esistono "fatti" od "oggetti" esterni a noi che uno prede e si mette in testa»¹⁷. Cade la metafora del "canale" per la quale «la comunicazione è qualcosa che si genera in un punto, viene fatta passare attraverso un condotto (canale) e raggiunge l'altra estremità ricevente»¹⁸. Questa metafora, come afferma Varela, è fundamentalmente falsa, essa si fonda sulla convinzione che le due unità che scambiano informazioni non siano strutturalmente determinate, che lo scambio sia quindi di natura istruttiva, e ciò che accade ad un sistema in un'interazione sia determinato dall'agente perturbante piuttosto che dalla sua dinamica strutturale.

La comunicazione in effetti non dipende da quello che si trasmette, come informazione dall'esterno, ma da quello che accade con chi riceve, e se il sistema, in effetti, come abbiamo già chiarito, funziona come una rete chiusa di cambiamenti di relazioni di attività tra i suoi componenti, il cambiamento di comportamento non è altro che la descrizione, fatta da un osservatore esterno, dei cambiamenti di stato di quel sistema rispetto al suo ambiente; è solo per un osservatore esterno che l'organismo appare dotato di un movimento finalizzato ai cambiamenti dell'ambiente; la possibilità di una corrispondenza tra interno ed esterno è dovuta, dunque, alla presenza dell'osservatore e delle sue descrizioni.

Varela, mantenendo distinti i due ambiti, quello interno e quello esterno, tenta un superamento dell'opposizione non con una loro integrazione ma, piuttosto, grazie ad una cooperazione.

Soggetto e oggetto, incontrandosi a livelli diversi di esperienza e a differenti stadi di sviluppo della conoscenza stessa, non stabiliscono mai un rapporto omogeneo e costante, quindi normativamente definibile, ma si incontrano in un processo di costruzione reciproca, dove la conoscenza diventa quell'azione che modifica l'oggetto, lo coglie attraverso le "trasformazioni" che questa stessa azione ha prodotto, per cui la realtà non si presenta mai assolutamente oggettiva e oggettivabile, non è mai "così com'è", né riconducibile a categorie predeterminate: «ogni atto di conoscenza ci pone un mondo fra le mani»¹⁹, che noi informiamo e riformuliamo attraverso il linguaggio,

¹⁷ H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 44-45.

¹⁸ Ivi, p. 169.

¹⁹ Ivi, p. 45.

nostro primo strumento conoscitivo, il punto di partenza per ogni nostra azione²⁰.

Sistema vivente e ambiente nel loro sviluppo seguono dunque, secondo Varela, un criterio di co-edificazione.

Co-evoluzione significa che non c'è un modo generale e a-prioristico o formale di questo rapporto, esso cessa di essere lineare, ma prende, piuttosto, un andamento retroattivo, a *feed-back*, dallo stimolo alla risposta e, viceversa, dalla risposta allo stimolo; diventa un movimento circolare, virtuoso e creativo perché si ripropone e si ricostituisce a vari domini, a diversi livelli di esperienza e nei diversi stadi dello sviluppo.

In questa perenne circolarità la capacità riorganizzativa del sistema si traduce in un auto-rafforzamento e quindi in un continuo sviluppo. E così il soggetto costruisce la sua costante ridefinizione sulla base delle risposte, sempre più complesse, ai problemi posti da quell'oggetto che ne stimola la reazione fino alle più profonde radici nervose ed organiche.

Co-evoluzione significa anche che non possiamo ricondurre l'esperienza ad una qualche sua origine in modo diretto, o risalire ad una fonte determinata: «Qualora infatti tentassimo di risalire alla fonte di una percezione o di un'idea, ci troveremmo in un frattale in continuo allontanamento, [...] in una dovizia di dettagli e di interdipendenze. Si tratterebbe sempre della percezione di una percezione di una percezione. [...] Non c'è punto in cui possiamo calare l'ancora e dire "la percezione comincia qui; comincia in questo modo". Quando percepiamo il mondo così come lo percepiamo, dimentichiamo che noi abbiamo agito in modo da percepirlo come tale»²¹. Non c'è allora un mondo se non quello che sperimentiamo attraverso quei processi che riusciamo ad instaurare a partire da noi stessi.

Un'ultima considerazione da fare, forse la più importante, sulla attività di co-edificazione è che, in ogni momento della nostra attività cognitiva, non possiamo uscire dalla sfera tracciata dal nostro corpo, non solo nel suo senso anatomico ma anche come corpo vissuto e soggettivo; noi apprendiamo con il corpo ed è il corpo che fa della nostra conoscenza una attività individuale, storica e contestualizzata.

²⁰ È questo il senso dei due aforismi chiave che Varela utilizza per definire la "nuova" epistemologia: «Ogni azione è conoscenza e ogni conoscenza è azione» e «Ogni cosa detta è detta da qualcuno», ivi, p. 46.

²¹ F. Varela, *Il circolo creativo...*, cit., p. 269.

Attratto dalla filosofia del “vecchio continente”, ma contro l’ideale di astrattezza che ha condizionato tutta la tradizione occidentale, da Platone a Cartesio, da Husserl ad Heidegger, Varela fonda, così, una sua “neuro-fenomenologia” seguendo piuttosto l’innovazione del pensiero di Merleau-Ponty che passa proprio attraverso la rivalutazione del corpo.

Tutta la tradizione filosofica occidentale, nel tentativo di affermare una razionalità in grado di cogliere gli aspetti universali, necessari e a-temporali di una realtà da cui escludere tutto ciò che in essa vi possa essere di accidentale e contingente, è vista da Varela come un continuo sforzo di purificazione da tutto ciò che sia deteriorabile e quindi, in primo luogo, dal corpo.

Se già per Platone il corpo era stato prigioniero dell’anima, fonte di quelle emozioni ostacolo alla verità, nulla cambia fino a Cartesio per il quale il corpo non solo è fonte di inganno ma anche di precarietà essendo, come ogni cosa naturale, destinato alla morte.

È la fenomenologia di Husserl, con il suo motto “guardiamo alle cose stesse”, a dare per prima un senso diverso allo studio del “fenomeno”. Guardare alle cose non significa più fermarsi alle apparenze ma descrivere l’oggetto nel modo stesso in cui esso si dà, in tutta l’estensione ma anche nei limiti reali del suo manifestarsi. Il più vistoso paradosso della fenomenologia di Husserl è, però, secondo Varela, quello di aver voluto creare un confronto diretto con l’esperienza per poi non tenerne in considerazione i due presupposti fondamentali: il corpo e la situazione, *l’hic et nunc*. Egli rimprovera ad Husserl di rimanere all’interno dell’“idealismo trascendentale”; per lui è la coscienza, infatti, l’unico residuo fenomenologico, capace di sottrarsi ad ogni possibile e necessaria “sospensione”, capace di cogliere la realtà del mondo.

Solo la fenomenologia di Merleau-Ponty, al quale Varela ha dedicato il suo scritto *Un Know-how per l’etica*²², pur proponendosi come scienza delle essenze, non ha rinunciato alla corporeità del soggetto e alla sua situazionalità; il suo soggetto fenomenologico è un io incarnato, che non dispone del suo corpo come di un qualunque altro oggetto nello spazio, ma è egli stesso un corpo in continuo movimento trascendente verso il mondo. Solo con Merleau-Ponty il soggetto trova nel corpo la via d’accesso privilegiata al mondo, «il nostro mezzo generale di avere un mondo»²³; la coscienza, così, non è più

²² F. Varela, *Un know-how per l’etica*, Laterza, Roma-Bari, 1992.

²³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Il Saggiatore, Milano, 1965, p. 171.

lo sguardo sul mondo di un osservatore asettico, risultato dell'astrazione da ogni pregiudizio, ma è la coscienza di un io che grazie alla sua presenza è "votato al mondo" e agli altri, «io sono tutto ciò che vedo [...] non a dispetto del mio corpo e della mia situazione storica, ma al contrario in quanto sono questo corpo»²⁴. Il soggetto, quindi, «si protende verso un mondo e percepisce un mondo»²⁵; per Merleau-Ponty allora, esiste, ancora, un mondo oggettivo esterno, che ha una solida trama preesistente ad ogni possibile analisi del soggetto e trascendente ogni suo esauriente giudizio; esso è ciò verso cui il soggetto si proietta. Il mondo costituisce, comunque, lo sfondo su cui si stagliano tutte le sue *cogitationes*.

Varela propone, piuttosto, "un cambiamento di paradigma": guarda sì alla fenomenologia, ma da un'idea di *epochè* rinnovata.

Contro la sospensione husserliana che attua una riduzione di tipo riflessivo, caratterizzata da «un capovolgimento della direzione dell'attenzione dall'esterno verso l'interno»²⁶, ma anche contro la versione heideggeriana d'una pre-comprensione minata da una disposizione passiva che lascia essere e lascia accadere l'avvenimento, con un ribaltamento della «qualità dell'attenzione che passa dall'andare a cercare al lasciar venire»²⁷, Varela rivendica in effetti un'*epochè* fenomenologica caratterizzata dal suo ruolo attivo, un'*epochè* che si differenzia per la sua messa in opera, per la sua dimensione performativa, per la sua prassi, piuttosto che per le sue pretese, e di conoscenza e di giustificazione aprioristica e apodittica delle conoscenze. Grazie a questa *epochè* una nuova mente emerge per Varela.

Contrario sia all'approccio eliminativista sia a quello riduzionista sostenuto da tutta la filosofia analitica statunitense, per lui la mente non può essere ridotta ad un "ammasso di neuroni" né ad una "specie di fumo che esce dal cervello"; il suo ancoraggio al corpo, la sua struttura *embodied*, non ne implica la riduzione a pura materialità, poiché le connessioni neurali, pur rappresentando l'*enabling condition*, la condizione di possibilità, non esauriscono l'esperienza del vissuto in prima persona; la nuova mente è, piuttosto, per Varela, quel fenomeno emergente alla cui formazione corpo e mondo cooperano in un

²⁴ Ivi, p. 515.

²⁵ Ivi, p. 25.

²⁶ N. Depraz, F. Varela, P. Vermersch, *La réduction à l'épreuve de l'expérience*, in "Études phénoménologiques" 16, 2000, n. 31-2. p. 170.

²⁷ Ibidem.

reciproco rapportarsi, essa abita «questo non-luogo della co-determinazione di interno ed esterno»²⁸.

Il nuovo “paradigma epistemico” proposto da Varela, verso cui, anche se lentamente, si avviano le scienze cognitive, risiede allora sulla convinzione che «le unità appropriate di conoscenza siano anzitutto concrete, incorporate, vissute. La conoscenza è contestualizzata, e la sua unicità, la sua storicità e contesto, non sono “rumori” che ostacolano la comprensione del fenomeno cognitivo nella sua vera essenza, quella di una configurazione astratta. Il concreto non è un gradino verso qualcos’altro»²⁹.

Già Piaget aveva affermato in maniera inequivocabile che «Il mondo non è qualcosa che ci è “dato” ma è qualcosa a cui prendiamo parte per mezzo di come ci muoviamo, tocchiamo, respiriamo, mangiamo»³⁰. Il merito di Piaget, secondo Varela, è stato quello di avere introdotto l’idea che la cognizione, persino nelle sue espressioni di livello più alto, è fondata sull’attività concreta dell’intero organismo, cioè sull’accoppiamento senso-motorio. Idea confermata dalle più recenti teorie sui cosiddetti *neuroni specchio*, secondo cui i neuroni che concorrono alla formazione di catene di quegli atti motori che compongono un’azione hanno una proprietà di specchio che, anche solo osservando altri neuroni in azione, ne attiva tutta la catena motoria stabilendo una stretta connessione tra attività motorie e attività cognitive più complesse.

Sulla base di questa intuizione Varela precisa il cambiamento della funzione del corpo all’interno di tutto il processo cognitivo e ancora una volta la sua piattaforma è quella biologica.. Rifacendosi agli inizi degli anni quaranta, Varela ci dice che «la neurobiologia cominciò a descrivere gli organi di senso come veri e propri filtri che scoprono configurazioni specifiche nell’ambiente che circonda l’organismo. In una forma estrema, tutto questo è diventato la dottrina della percezione sensoriale basata su una singola cellula [...] Per essa, non solo le percezioni, ma anche le capacità conoscitive e motorie, sono codificate in particolari tipi di neuroni che sono fatti apposta per queste prestazioni»³¹. Nell’ipotesi alternativa, che Varela propone portandoci

²⁸ F. Varela, *Quattro pilastri per il futuro della scienza cognitiva*, in “Pluriverso”, 2, 2000, p.7.

²⁹ F. Varela, *Un know-how per l’etica*, cit., pp. 9-10

³⁰ Ivi, p. 11.

³¹ F. Varela, *Son le tue orme la via*, cit., p. 73.

il famoso esempio del televisore, non è la singola cellula chiamata in causa ma tutto il sistema nervoso. Nonostante “i libri di testo” dicano che vediamo nero in assenza di luce, bianco con una luce intensa e grigio nei casi intermedi, nel caso dell’apparecchio televisivo tutti vediamo lo schermo grigio a televisore spento, quando in assenza di luce dovremmo vederlo nerissimo, e vediamo il nero a televisore acceso, quando la luminosità emessa dall’apparecchio è sicuramente superiore. La percezione del nero, allora, secondo Varela, non è da mettere in relazione con la quantità di intensità luminosa quanto piuttosto con le attività relative in tutta la retina. Questa infatti è solamente una piccola parte di un sistema (quello nervoso in questo caso) che possiede una rete di interconnessioni multiple, per cui «ogni stato di attività nervosa dà luogo ad altri stati di attività nervosa e ciascuno di questi dipende, per finire, dalla struttura globale del cervello»³². In questo caso la percezione del nero non sarebbe l’effetto della radiazione luminosa che dall’esterno raggiunge la retina, quanto piuttosto la reazione innescata su tutto il sistema. L’ambiente esterno servirebbe solo da fattore perturbante per l’attività operativa del sistema, pronto a riorganizzarsi in base alla sua coerenza interna.

Nel suo rapporto con l’ambiente il sistema nervoso “amplia” la sua attività operativa, grazie alla capacità di inserirsi nell’organismo in modo tale da accoppiare punti localizzati sulla superficie sensoriale con punti localizzati sulla superficie motoria, ad ogni perturbazione allora aumenta lo spettro delle possibili correlazioni senso-motorie dell’organismo che a sua volta amplia il dominio del comportamento.

Quando si innesca la catena delle reazioni senso-motorie si realizza una prontezza all’azione che è propria di ogni specifica situazione vissuta. «Mi riferirò, dice Varela, a tali prontezze-all’azione come *microcosmi* con i loro corrispondenti *micro-mondi*»³³ relativi soltanto alla nostra percezione, che si possono considerare cognizioni nel senso di risposte comportamentali relative alla situazione e quindi assolutamente contingenti³⁴.

Il ruolo attivo della percezione fa sì che il corpo, per Varela, non

³² F. Varela, *Son le tue orme la via*, cit., pp. 73-74.

³³ F. Varela, *Un know-how per l’etica*, cit., p. 12.

³⁴ Anche il pensiero razionale ed astratto, secondo Varela, non è altro che l’applicazione di questi processi cognitivi in forma molto generale: sono le stesse strutture esperienziali che causano la comprensione concettuale e il pensiero razionale che emergono da schemi ricorrenti di attività senso-motorie.

sia solo il mezzo o il tramite indispensabile per la conoscenza, ma diventi esso stesso una “macchina ontologica”³⁵, parte essenziale della definizione di un mondo non più dato ma che nasce dal suo rapporto con il corpo, in quella forma di co-definizione, tra la conoscenza e il suo oggetto, definita la *via di mezzo* tra “la Scilla del rappresentazionismo” oggettivistico e “la Cariddi del costruttivismo” idealistico e solipsistico.

Corpo significa, allora, contestualizzazione e storicizzazione e non solo del soggetto ma anche del mondo stesso; la maggior parte delle conoscenze espresse nella struttura del corpo sono sempre immerse in un ambiente il quale, anziché essere da ostacolo con le sue innumerevoli perturbazioni, dà loro significato; le strutture concettuali, determinate dall’esperienza, non vengono, quindi, fissate in maniera rigida ed assoluta, ma vengono solamente rese possibili e attuate relativamente a determinate situazioni. Lo stesso mondo poi non è predefinito ma è reso di volta in volta “attuale” attraverso la storia di accoppiamento strutturale del sistema conoscente, lungo la successione temporale di quei microcosmi alternativi che di volta in volta vengono attivati in ogni situazione.

Per questo tipo di attività Varela ha creato il termine “enazione”, neologismo legato al verbo *to enact*, rappresentare, mettere in atto, come si fa di uno spettacolo o di una legge, metafora per indicare quel rapporto di reciprocità che lega azione e agente nel processo cognitivo, che egli definisce appunto «*cognizione come enazione*, prendendo spunto dalle connotazioni semantiche del termine “enazione” che suggeriscono questo far emergere per mezzo della manipolazione concreta»³⁶.

La conoscenza come enazione, quindi come un “fare emergere”, rappresenta il capovolgimento dell’antico paradigma secondo cui la *mente* era considerata un sistema logico e la *realtà* la sua fonte di informazione. Per decenni, negli anni ’50-’80, la nascente scienza cognitiva, seguendo un paradigma computazionalista, aveva finito, secondo Varela, con l’identificare la conoscenza con un calcolo ed il mondo con una realtà data che, nella sua forma definita, potesse essere suddivisa in *itemi* componibili secondo regole di trasformazioni di simboli, paradigma che avrebbe dovuto trovare piena realizzazione nei programmi di una totale computerizzazione della conoscen-

³⁵ Cfr. F. Varela, *La macchina ontologica*, cit.

³⁶ F. Varela, *Un know-how per l’etica*, cit., p. 11.

za. Per la tradizione computazionalista il problema dell'elaborazione dell'informazione è stato sempre relativo alla possibilità di identificare e ricostruire le proprietà definite del mondo. All'opposto, il punto di partenza dell'approccio enattivo è lo studio di come il percipiente guida le sue azioni in situazioni locali, dato che queste situazioni cambiano costantemente come risultato della sua stessa attività; il problema epistemologico allora non è più *come* riconoscere un mondo pre-definito, dato a priori e che non dipende dal percipiente, ma decidere *quali* connessioni tra sistemi sensori e motori riescano a guidare l'azione in un mondo che dipende dal percipiente, e non per una sua costruzione capricciosa e arbitraria, ma perché «ciò che conta come un mondo rilevante è inseparabile da ciò che è la struttura del percipiente»³⁷.

Conoscere la conoscenza, ci insegna Varela, significa imparare a conoscere, ma alla fine della nostra indagine cosa abbiamo appreso della conoscenza stessa?

Tutte le unità appropriate di conoscenza sono innanzi tutto concrete, "incorporate", vissute; l'inscindibile legame al corpo e ad un contesto storico non sono più gli ostacoli da superare per il raggiungimento di un'essenza cognitiva astratta, ma diventano il necessario punto di partenza per capire cosa siamo e come operiamo.

Ogni conoscenza è infatti "azione". Essa non è un atto di ricezione passiva di proprietà già codificate nella realtà esterna, quanto piuttosto una specificazione ricostruttiva e strutturante dell'esperienza che, nella sua costante riformulazione diventa creativa e originale, per cui possiamo affermare con Varela che «conoscere è un'azione effettiva, è decidere, realtà operativa nel dominio di esistenza dell'esser vivo»³⁸.

Per la sua "autonomia" la nuova epistemologia non è più fondativa, non ha più quel carattere normativo per cui è essenziale andare alla ricerca dei fondamenti, di quei criteri assolutamente validi per un concetto di scientificità legato alla definizione di leggi a loro volta basate sulla regolarità e sulla prevedibilità, all'interno delle quali perde valore tutto ciò che sia particolare, contingente, irripetibile e imprevedibile. Essa ci dice che si può conoscere non più secondo la sequenza lineare e necessaria di deduzioni logiche da criteri assoluti, validi a-temporalmente e in modo impersonale, ma grazie ad un'attività legata alla individualità del soggetto, alla sua storia e alle sue

³⁷ Ivi, p. 16.

³⁸ H. Maturana, F. Varela, *L'albero della conoscenza*, cit., p. 48.

relazioni, alle sue capacità come anche alle sue manchevolezze relative ai limiti naturali del suo corpo. La corporeità diventa, allora, imprescindibile per definire e mantenere inalterata l'identità del soggetto, e solamente a partire da questa è possibile rapportarsi al mondo esterno in una circolarità ermeneutica di cui è impossibile trovare un momento primo. L'individualità del soggetto definisce la conoscenza come un'operazione soggettiva, frutto della storia di ogni individuo, del suo modo di essere e di riorganizzare secondo i propri criteri.

La reintegrazione dell'osservatore individuale nel processo cognitivo significa la rivalutazione della molteplicità dei punti di vista, irriducibili ad un'unica prospettiva assoluta ed esterna che dall'alto possa dare una visione totalizzante dalla quale prendere le mosse verso la conquista di una realtà conclusa e perfetta; è il ribaltamento dell'*episteme* in *doxa*, in una rivalutazione dell'antica *doxa* rispetto al mito della certezza che ha caratterizzato tutta la tradizione del pensiero occidentale moderno sempre alla ricerca di criteri validi assolutamente, a sostegno, piuttosto, di una pluralità di opinioni capace, comunque, di superare un relativismo arbitrario grazie al confronto e al continuo reciproco relazionarsi in un rapporto di complementarità piuttosto che di opposizione.

La conoscenza è, ancora, un processo di co-edificazione che, muovendo dalla critica del concetto, ormai classico, di evoluzione verso una qualche meta finale predefinita, il cui cammino sia solo un progressivo svelamento di una verità il cui senso di totalità sia già completamente compiuto, si presenta come quella "via di mezzo" che procede sul filo del rasoio che separa rappresentazionismo da un lato e idealismo dall'altro: non c'è al di fuori un mondo che impronta di sé il soggetto, di cui il soggetto possa dare una rappresentazione, né all'interno un sistema logico perfettamente concluso che possa solipsisticamente dare forma al mondo esterno; la conoscenza è quella via che, nel considerare la circolarità virtuosa di una reciproca capacità costruttiva di chi osserva e di chi viene osservato, rappresenta un passo decisivo verso lo smantellamento dei criteri oppositivi: oggetto-soggetto, rappresentazione-costruzione, essenza-esistenza, realtà-apparenza, verità-falsità, possibilità-necessità, per cui veniva considerato inaccettabile, secondario e irrilevante tutto ciò che si ponesse come individuale rispetto all'universale, particolare rispetto al generale, storico e temporale rispetto all'eterno, contingente rispetto al necessario. Niente è "dato" in maniera stabile e permanente, né la realtà esterna, oggetto della conoscenza, né l'apparato conoscitivo del soggetto, empirico, trascendentale o trascendente che sia; la conoscenza

è un processo di co-edificazione di soggetto conoscente e oggetto conosciuto che emergono dal loro reciproco rapportarsi ; la conoscenza è, come dimostra la biologia, “enazione”: un attività che si va costituendo nell’atto stesso della sua messa in opera.

La conoscenza è, in ultimo, “viabilità”, possibilità di seguire il corso degli eventi così come effettivamente si realizzano, nell’accadere contingente di cui nessuna legge “fisica” può definire il corso o l’esito finale mai determinato *a priori*; la conoscenza è un cammino che segue la via tracciata “dalle orme del viandante stesso” piuttosto che quello sviluppo finito che conduce da un fondamento indubitabile, punto archimedeo da cui prende avvio il processo, ad un limite finale, soglia ultima di un dominio totale, completo ed esaustivo della verità, culminante nella definitiva vittoria sull’errore e sull’ignoranza, seguendo le leggi di un metodo scandito in tappe obbligate, guida sicura ad una realtà che quelle stesse leggi hanno già definito e inquadrato in rigidi schemi. Come un “albero” il cui sviluppo non è mai definito non solo nei suoi rami ma neppure nelle sue radici che continuano ad espandersi sotto terra, metafora di un mondo e di una realtà mai date per sempre, ma la cui manifestazione è solo una delle molteplici vie percorribili, la conoscenza come viabilità muta il “limite” in “tappe” sempre nuove, punti di partenza per nuove costruzioni e ricostruzioni, nuove relazioni e nuovi accoppiamenti.

Il risultato è una nuova epistemologia non più come “teoria” della conoscenza ma, piuttosto, come la sua messa in atto; una epistemologia antirappresentativa, critica di ogni certezza, capace di affrontare una nozione di verità “fallibile e rivedibile”, e ancora un’epistemologia creativa e originale contro ogni dogmatismo, ma anche contro ogni scetticismo, dove autonomia non significhi qualunquismo, arbitrio o relativismo, ma coinvolgimento continuo, partecipazione attiva, responsabilità individuale.

SIMONA COSTA

EPICA E MALEDETTISMO NELLA GRANDE GUERRA,
FRA GADDA E MALAPARTE

1. Nel febbraio 1921 appariva presso la Tipografia Martini di Prato un libro provocatoriamente intitolato *Viva Caporetto!*, immediatamente destinato a suscitare le sdegnate reazioni degli squadristi e ad incorrere nel sequestro. Pronta fu la reazione del suo autore, che allora si firmava C. Erich Suchert e che, classe 1898, già militante del partito repubblicano e segretario della sezione giovanile nella natia Prato, giovanissimo si era arruolato volontario sul fronte francese agli ordini di Peppino Garibaldi ed era poi passato sul fronte italiano come semplice fante e, dall'ottobre del '17, come ufficiale. Nell'aprile 1921 esce dunque a Roma, per le Edizioni della Rassegna Internazionale, una ristampa del libro, ricopertinato col titolo *La rivolta dei santi maledetti*¹, vano tentativo di stornare i randelli fascisti che anche stavolta si impongono, facendo togliere il volume dalle vetrine delle librerie. Segue, nel luglio, un nuovo sequestro ma pervicacemente, nel 1923, ecco una seconda edizione romana, firmata Curzio Suckert, e sempre intitolata *La rivolta dei santi maledetti*. Stavolta il testo si avvale di due premesse intese a dissipare possibili equivoci: una a firma degli editori, *L'autore e la guerra*, dove si rende noto il suo stato di servizio onde evitare le accuse di disfattista e di imboscato; l'altra, di impronta saggistica, dello scrittore stesso a reinquadrare storicamente il fenomeno del caporettoismo, sotto il titolo di *Ritratto delle cose d'Italia degli eroi, del popolo, degli avvenimenti delle esperienze e inquietudini della nostra generazione*.

Era qui enunciata la teoria malapartiana degli eroi nazionali, destinati ad essere l'esatto contrario degli "uomini rappresentativi" di

¹ Titolo già presente nel frontespizio interno della prima edizione: si veda, in proposito, di Marino Biondi la *Storia editoriale del testo* in appendice alla riedizione da lui curata nel 1995 presso Vallecchi della prima edizione pratese del libro, p. 221.

Carlyle ed Emerson. Partendo dal *vulnus*, tanto ostentato, delle nostre storiche sconfitte – Custoza, Lissa, Adua, Caporetto – lo scrittore individua infatti la necessità, per il popolo italiano, di trovare a guidarlo non eroi che lo rappresentino ma che gli siano “contro”, ovvero si sappiano tirannicamente imporre su di lui, sulla sua mediocrità e sul suo endemico senso della sconfitta, con la propria solitaria grandezza. Non un Persano, allora, che, da vero «representative man», non poté che essere l'espressione di un periodo antierico e dunque, a Lissa, non poteva far altro che fuggire. Non citato espressamente, è Mussolini, a questa data il nuovo eroe-tiranno, avverso allo «spirito di presuntuoso avvilitamento» che ha sempre dominato il nostro popolo, ora finalmente ricondotto sotto l'egida di un uomo che gli si sappia imporre.

Scherzo della sorte, spettò proprio a Mussolini, ministro dell'Interno nel '23, far sequestrare per la terza volta, dopo Giolitti e Bonomi, il libro, cui non giovarono dunque né le nuove premesse né la revisione testuale fattane dall'autore per ammorbidirlo e adeguarlo al clima dell'anno successivo alla marcia su Roma².

Siamo allora, con questo testo stravagante, a un polemico *pamphlet* più che a una raccolta di impressioni di guerra o a un diario, sul modello, ad esempio, di un Soffici, altro toscano con cui Malaparte intesserà, nel *Ritratto*, un dialogo a distanza³. Un libro che vuole, su-

² Per tutta la complessa storia editoriale del testo, si rimanda alla sopra citata appendice (I. *Storia editoriale del testo* e II. *Revisione testuale dall'edizione 1921 all'edizione 1923*) in C. Malaparte, *Viva Caporetto! La rivolta dei santi maledetti*, secondo il testo della prima edizione 1921, a cura di M. Biondi, Firenze, Vallecchi, 1995, pp. 219-239. Tutte le citazioni sono qui tratte da questa prima edizione nella riedizione del 1995, comprensiva, nell'appendice, anche del *Ritratto delle cose d'Italia*, premesso all'edizione romana del 1923.

³ Cfr. *ivi*, p. 77: «Questa non è una raccolta d'impressioni di guerra né un diario» e, per il richiamo ad Ardengo Soffici, cfr. *Ritratto*, pp.195-196, dove, ricordando la difesa fatta da Soffici il 15 agosto del 1919 sul mussoliniano «Popolo d'Italia» dei soldati di Caporetto («Perché se il popolo italiano, cioè l'esercito d'Italia, che è sublime, ha potuto in alcuna sua parte e per un momento decadere dalla sua sublimità, non saremo noi, i quali abbiamo diviso con lui i sacrifici, i tormenti, ma anche i trionfi, dove meglio abbiamo conosciuto la sua vera nobiltà, non saremo noi che scaglieremo su lui l'anatema per una colpa che non fu sua»), conclude: «Sante parole, che forse giustificano in parte il volontario esilio di Soffici a Poggio a Caiano e la sua diritta e magra nobiltà, propria di certi inconsueti toscani dei quali mi sento d'essere».

bito, imporsi come testo iniziatico, riservato a pochi meritevoli: «– Non tutti potranno leggere questo libro», è infatti la dichiarazione d'esordio, protratta nella rivendicazione di un circolo di eletti, formatosi nel fango e nella disperazione delle trincee, nella condivisione del pane e della paglia tra i semplici fanti. La scoperta della sacralità di una comunione con gli umili e i primitivi avvicina, ancora, Malaparte a Soffici, se quest'ultimo dichiarava di aver scoperto proprio nelle trincee la bellezza di un diffuso contatto umano che travalicasse gli angusti confini di una artificiale conventicola di intellettuali.

Il tema dell'eroismo, *Leitmotiv* di *Viva Caporetto!*, si impone allora in una sua rinnovata accezione. A risemantizzarlo, si avvia una polemica contro il Romanticismo tedesco, accusato di aver smarrito l'idea di cavalleria. Morta in Don Chisciotte la «bella, luminosa, errante cavalleria», ne rinasce una nuova specie: «quella dei deboli, dei fantastici, dei suicidi» che popola il mondo di replicanti di personaggi foscoliani e pianisti polacchi. Se gli eroi continuano a camminare per le pubbliche piazze, l'eroismo, «questo sesto senso delle razze latine», agonizza. E se in Francia la ventata romantica non era riuscita a spolverare dal viso dei suoi figli la dimenticata cipria settecentesca, ben diversamente, in Italia, «aveva fatto stormire tutti i cipressi, spolverato le nostre auguste rovine, tratto sonorità dimenticate dalle armature cavalleresche dei musei e degli atri patrizi». È dunque spettato al garibaldinismo spazzar via torpidità e fatalismo dall'anima del popolo italiano, in un periodo di trasformazione dominato da tre grandi uomini, Mazzini, Leopardi e Garibaldi. Una triade in cui può sorprendere l'inserzione del «rachitico di Recanati, curvo e storto sotto il peso sproporzionato del mostruoso cervello», ma entro il cui formidabile ragionamento è ravvisato l'intero campo dei possibili cui ricondurre i nostri, non sempre nobili, eventi risorgimentali. Dopo la scomparsa di questi tre uomini, ognuno assimilabile a un novello Capaneo, l'orizzonte, purtroppo, si è chiuso sul «machiavellico e, disgraziatamente, italianissimo» sorriso di Cavour⁴.

Ecco, allora, «dopo le avventure africane, i Fasci di Sicilia e i moti del novantotto», calare sulla nazione «un'atmosfera di gretteria e di provincialismo» e la vita civica divenire «un mercato greco»:

Gli eroi erano «pensionati», come se avessero raggiunto il prescritto numero di anni di servizio. E l'eroismo? Il vecchio eroismo

⁴ Ivi, pp. 53-56.

d'un tempo era divenuto materia d'insegnamento nelle scuole pubbliche, come il francese e la geografia.

Mentre negli altri paesi l'eroismo, spogliato d'elmo e di lancia e degli inutili orpelli che la nuova civiltà non guerriera disprezzava, si era rifugiato nei laboratori, nelle università, nelle fabbriche, nelle imprese pubbliche e private e s'era messo a costruire ponti e acquedotti, strade e macchinari, preparati chimici ed apparecchi; da noi si era confinato nei musei e nei discorsi degli innumerevoli oratori, (tutti laureati in giurisprudenza), era divenuto un oggetto di lusso inutile e ingombrante, da sfoggiare soltanto nelle parate, nelle panoplie e nelle feste dello Statuto⁵.

Ma chi sono i nuovi eroi malapartiani? Latita «l'eroe tradizionale a cavallo», novello Cromwell o Giovanni di Leida⁶, ma la scena della storia è per la prima volta presa da un nuovo soggetto: il popolo in armi. La vera, grande rottura provocata dalla Grande Guerra è dunque data dalla paradossale creazione di un *proletariato armato*. Nell'opporsi alla forza economica della Germania, la borghesia capitalistica europea ha dovuto, per la prima volta, armare le masse, mutando così radicalmente il corso della storia. Guerra e diritto d'arme erano a lungo rimasti, e *pour cause*, un privilegio solo nobiliare: la rivoluzione francese, movimento sostanzialmente borghese che aveva tuttavia mancato di dar voce al coro, era stata solo una, pur magnifica, parentesi⁷.

Ecco perché Kurt Suckert, di ritorno dalla legione garibaldina, si arruola come soldato di fanteria, se di lì capisce che sarebbe uscita la nuova civiltà proletaria. Fante tra i fanti, l'interventista Malaparte sperimenta, al pari di altri intellettuali partiti volontari, la fine della guerra come grande evento mitico, gestito su una ritualità cavalleresca. «La cocciuta teoria cadorniana dell'attacco frontale» getta i poveri, cristianissimi fanti a stendere le proprie carcasse «sui fili di ferro spinato, come cenci ad asciugare» per il possesso di qualche roccia o ciuffo d'alberi. Il mito, l'epopea sono tutti racchiusi nelle inattingibili figure dei generali, la cui sacrale autorità è espressa dalla «greca», avvertita come un'aureola, come una corona. Anonimi e invisibili, i Superiori Comandi si stagliano come un «Olimpo omerico», ridondanti di tuono, corruccio e male parole. Inutile e assurdo cercar di rivestire di pennacchi e gesti eroici i miserabili, lerci fanti sbrindellati,

⁵ *Ivi*, pp. 59-60.

⁶ *Ivi*, p. 206.

⁷ *Ivi*, pp. 64-65.

«buffi» per antonomasia, come nei versi popolareggianti di Giulio Barni⁸. Inutile e assurdo cercar di sovrapporre «sui visi gravi e tristi dei morituri la maschera bellicosa delle oleografie di occasione»⁹.

La morte in guerra non è la morte naturale, che viene così come vien l'ora della vendemmia e della mietitura; non è la morte serena con gli occhi chiusi placidamente e le labbra quasi atteggiata al sorriso, ma è la morte contorta, rattappita, spezzata, orribilmente sfigurata, oscenamente o ridicolmente atteggiata di corpi torturati dagli occhi sbarrati e la lingua penzoloni¹⁰. E nonostante questo la nostra fanteria, senza canti e urla bellicose, senza impeti garibaldini e slanci aggressivi, esce obbediente all'assalto e obbediente muore senza saperne il perché. Un popolo estraneo al concetto di patria, feticcio e idolatria di pochi imposto dal Risorgimento a un paese incerto e diviso; un popolo in cui l'idea nazionale non ha avuto ancora il tempo di formarsi e Trento e Trieste sono entità mitiche, subisce con rassegnazione, come è abituato ad accettare il faticoso lavoro dei campi, una guerra logorante e di vano sacrificio, assolutamente priva di orpelli retorici e di abbellimenti estetici¹¹.

La sistematica, pervasiva demolizione malapartiana della dimensione mitico-epica della guerra, quale affidata alla tradizione, è dunque totale, aggredendone e distruggendone tutti i punti di forza. Questa è una guerra per eccellenza antidannunziana, come dice appunto la sua polemica contro il d'Annunzio delle beatitudini evangeliche, una guerra non compresa nella sua reale portata da quanti, rimasti a casa, continuano ad aver negli occhi sventolio di bandiere e serene morti eroiche col sorriso sulle labbra:

Ma la nazione non aveva ancora capito che la guerra che si stava combattendo era un'agonia terribile, senza uno sventolio di entusiasmo, senza un momento di bellezza eroica: ed era rimasta affondata nella vecchia concezione della «bella morte» e dell'atto *eroico* [...] la guerra, nell'immaginazione di quelli ch'erano rimasti lontani dalle trincee, era sempre la bella lotta in campo aperto, nel sole, con le bandiere spiegate e i colonnelli a cavallo alla testa dei reggimenti ben allineati e ben vestiti, con zaino e scarpe nuove. E sole e sole e sole. E la gioia di morire per l'Italia bella, giardino del mondo, madre di civiltà, imitando le gesta degli antichi romani e dei nostri

⁸ G. Barni, *La Buffa*, Trieste, Stabilimento tipografico dei mutilati, 1935.

⁹ Cfr. C. Malaparte, *Viva Caporetto!*, cit., p. 85; p. 87; p. 88; p. 90; p. 109.

¹⁰ Cfr. *ivi*, pp. 73-74 e p. 79.

¹¹ Cfr. *ivi*, p. 80 e pp. 104-105.

eroi del risorgimento! E i morti col sorriso sulle labbra [...] E fiori!
 Fiori agli eroi! Tutte le rose ai forti! Come diceva Plinio Nomellini,
 rimasto, disgraziatamente, fuori dei cinquecentomila morti¹².

Eppure è proprio lì, in quelle trincee, che rinasce l'eroismo smarritosi nel corso lungo dei moti risorgimentali e definitivamente conculcato dal compromesso del 1870; è lì che ci si riallaccia al nostro periodo davvero eroico databile al 1821. Con un paradosso storico, Caporetto rappresenta allora non più l'onta e la vergogna, ma la volontà di rinascita di un'altra Italia che, in nome dei sacrifici patiti con rassegnazione e del sangue assurdammente versato, insorge, come si dirà nel *Ritratto*, «contro quella specie di così detti *italiani* [...] che dal settanta in poi hanno sputtanato in mille modi l'Italia eroica, santa, cristianissima del 1821 con la scusa del patriottismo o della retorica, della democrazia o della rivoluzione sociale, a piacere». Al popolo dei fanti, contadini e montanari, è dunque demandata l'implacabile distruzione di «tutto ciò che è stato fatto dalla Breccia di Porta Pia fino ad oggi», per riportare uomini e tempi all'*animo* vero del Risorgimento¹³.

Da una parte, allora, i senza-fucile, autori di una rivoluzione: di una rivolta di classe, mentalità e stato d'animo contrapposta ad altra classe, mentalità e stato d'animo. Dall'altra, Cadorna, «chiuso nella sua lucente armatura di principî e di tradizioni, alto nella sua aristocratica fierezza» e dunque impotente a comprendere la dimensione sociale del fenomeno. «La patria borghese e quarantottesca» che non ha capito il sacrificio delle trincee non può ora capire il coraggio dei fanti nell'abbandonare le trincee nell'ottobre del 1917: gesto disperato e non di viltà, gesto che avrebbe avuto necessità di trovare un capo che ne portasse a compimento i frutti. Così Caporetto è diventata la nostra vergogna, mentre poteva essere, insieme alla rivoluzione russa del 1917, l'altra faccia di una stessa medaglia¹⁴.

I fanti di Caporetto, vilipesi e maledetti come fuggiaschi e traditori, si stagliano, nelle pagine del *Ritratto*, a veri difensori «della *nazione* contro l'*antinazione*, del rinato e vivente spirito del Risorgimento contro il *borbonismo ritornante*», in una vendicativa quanto incompresa ribellione «contro il comodo e interessato patriottismo retorico di quanti, imboscati e profittatori, uomini di governo e cittadini, riem-

¹² *Ivi*, pp. 97-98.

¹³ *Ivi*, p. 183.

¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 119; pp. 125-126; p. 135; p. 146.

pivano l'Italia di bagordi e di risate, di feste e di convivii, e insultavano il popolo magnifico del Carso e degli Altipiani con i traffichi, le speculazioni, i compromessi, la continua vergogna di un'indifferenza e di un'apatia spinte sino alla beffa»¹⁵.

Le pagine intrise di maledettismo di *Viva Caporetto!*, stese da uno che, come tiene a ricordare nel 1923 al lettore, non è stato un fante di Caporetto, essendo al momento della rivolta in Cadore con la dura, tenace, paziente e invincibile Quarta Armata, l'«Inflessibile», segnano al tempo stesso la morte e la rinascita dell'eroe.

Muore l'eroe a cavallo; muore l'eroe fiero e aristocratico chiuso nella sua lucente armatura. Nasce un nuovo eroe di roussoiano sapore, che nulla sa di cavalli e di sciabole, che può giungere ad abbandonare il fucile, ma che si affida ad altra arma, tutta di popolo: il coltello. «Arma del coraggio individuale, molto più personale e più nobile dell'anonimo "revolver" anglo-sassone», il coltello è l'arma italiana che «la moltitudine lacera e sporca di duri lavoratori, sparsa nelle più remote regioni della terra» ha tirato fuori per difendersi all'italiana, a viso aperto, uno contro dieci, dalla bufera d'ingiurie e di sarcasmi sollevata nel mondo dalla guerra di Libia, «impostaci dalla nostra insostenibile situazione mediterranea». Scagliandosi a testa bassa, magnifico per ira e fierezza, l'italiano mira non alla testa o al cuore, ma al ventre, «dove la vigliaccheria pute»¹⁶. E a Custoza, nel momento in cui la battaglia si tramuta in violentissima zuffa, potenzialmente foriera della nostra mancata vittoria, il soldato italiano ritorna l'antico, fazioso uomo di parte, sordo ai richiami di qualsivoglia signore ma pronto solo a battersi per *fatto personale*, per difendere la propria casa, la propria donna, i propri figli, il proprio onore. In una battaglia tramutatasi in un Vespro, quegli uomini, rompendo una non riconosciuta disciplina, seppero dunque battersi ritrovando «un coltello arrugginito sotto le cinghie delle giberne»¹⁷.

Si direbbe il ritorno di compare Turiddu. Del resto, alla popolare cultura del coltello, buona per la pace come per la guerra, se al coltello si ricorre per dividere il pane come per farsi ragione nelle risse, già si richiamava un pur non aggressivo poeta come Pascoli. Nelle righe della *Grande proletaria si è mossa*, dove appoggiava anche lui a gran voce i nostri proletari diritti ad una (civilizzatrice) conquista

¹⁵ *Ivi*, p. 197.

¹⁶ *Ivi*, pp. 61-62.

¹⁷ *Ivi*, p. 162.

coloniale, la polemica difesa di un popolo di umiliati emigranti si appuntava anche contro la beffarda denigrazione, da parte straniera, delle nostre arti e armi per antonomasia: piccone, vanga, carriola e, appunto, il famigerato coltello.

Lontano anni luce dalle rivendicazioni populiste di un Malaparte (quanto dalla sua analisi storica del caporetismo), Carlo Emilio Gadda giudicherà ben diversamente la cultura italiana del coltello. Andiamo alle pagine di *Eros e Priapo*, aperte sulla figura del «Vigile dei destini principe» e alle sue maramaldose pugnalate inferte a un popolo morente, e così leggiamo, in quel brano tutto giocato sulla sarcastica anafora del «pervenne»:

Pervenne alle ghettoni color tortora, che portava con la disinvoltura d'un orango [...] Pervenne. Alla feluca pervenne [...] Pervenne agli stivali del cavallerizzo, agli speroni del galoppatore. Pervenne, pervenne! Pervenne al pennacchio dell'emiro [...] Sulle trippie, al cinturone, il coltello: il simbolo e, più, lo strumento osceno della rissa civile: datoché a guerra non serve: il vecchio cortello italiano de' chiassi tenebrosi e odorosi, e degli insidiosi mal cantoni, la meno militare e la più abietta delle armi universe. Il coltello del principe Maramaldo: argentato, dorato: perché di sul trippone figurasse, e rifulgesse: come s'indorano radianti ostensori¹⁸.

La divaricazione dei giudizi fra il pratese Suckert-Malaparte e il lombardo Gaddus, Duca di Sant'Aquila, apre una divergenza non solo di analisi socio-culturale, ma, ben più a fondo, di incisiva demitizzazione politica. Passando, allora, alle pagine del giornale di guerra gaddiano, troviamo echi di ben altra epica, con l'avvertenza che, se si tratta di pagine stese a caldo nel faccia a faccia con gli eventi, la loro pubblicazione ha dovuto attendere i tempi lunghi del secondo dopoguerra.

2. «Sono un profittatore di guerra» è la provocatoria dichiarazione di Carlo Emilio Gadda, affidata alle pagine del suo secondo libro, *Il castello di Udine*, apparso nel 1934 con dedica a Riccardo Bacchelli. Profittatore non semplicemente perché ha risparmiato sullo stipendio da tenente per finire i suoi studi, ma ancor più perché da quella guerra ha cavato giorni «ancor vivi nel ricordo e [...] desiderati nel sogno»,

¹⁸ C. E. Gadda, *Eros e Priapo*, in Id., *Saggi Giornali Favole e altri scritti*, II, a cura di C. Vela, G. Gaspari, G. Pinotti, F. Gavazzoni, D. Isella, M. A. Terzoli, Milano, Garzanti 1992, 1998², pp. 227-228.

ore di guerra «vissute con orgoglio e con gioia, o almeno con la sicurezza allucinata del sonnàmbulo», imparagonabili a ogni banale divertimento di una adolescenza borghese¹⁹.

Classe 1893, interventista, volontario, Gadda, pur a distanza d'anni, dichiara intatta la propria adesione alla guerra, nella persuasione della sua ineliminabile necessità:

Io ho voluto la guerra, per quel pochissimo che stava in me di volerla. Ho partecipato con sincero animo alle dimostrazioni del '15, ho urlato Viva D'Annunzio, Morte a Giolitti, e conservo ancora il cartello con su Morte a Giolitti che ci eravamo infilati nel nastro dei cappelli. Del resto, pace all'anima sua. Io ho sentito la guerra come una dolorosa necessità nazionale, se pure, confesso, non la ritenevo così ardua. E in guerra ho passato alcune ore delle migliori di mia vita, di quelle che mi hanno dato oblio e compiuta immedesimazione del mio essere con la mia idea: questo, anche se trema la terra, si chiama felicità.

E il mio giudizio circa la necessità della guerra è rimasto sostanzialmente coerente: con questo però di tragico e di assurdo rispetto al delicato sentire de' miei giudici: che nella mia retorica anima io giudicò e credo che molte sofferenze si sarebbero potute evitare con più acuta intelligenza, con più alto disinteresse, con maggior spirito di socialità e meno torri d'avorio. Con meno Napoleoni sopra le spalle e meno teppa e traditori dietro le spalle²⁰.

È qui sintetizzata la coerente tenuta ideologica mantenuta nel tempo nei confronti di quella guerra in cui pur aveva perso, nell'aviazione, l'amatissimo fratello Enrico, aveva patito una quanto mai mortificante prigionia e sentito fortemente il distacco dalla madre e dai suoi²¹. Le memorie familiari, di una famiglia per cui «il Regno d'Italia [...] era una cosa viva e verace; che valeva la pena di servirlo e tenerlo su», erano certo state uno dei principali motori del suo inter-

¹⁹ C. E. Gadda, *Il castello di Udine*, Milano, Garzanti, 1999², p. 43 e p. 58.

²⁰ *Ivi*, p. 48.

²¹ Nelle note militari da lui stese per l'anno 1916, troviamo del resto appuntato: «Spero che il mio sistema nervoso, viziato congenitamente da una sensibilità morbile, sostenga, grazie allo sforzo cosciente dell'animo, l'orrore della guerra, che ancora e sempre e non per ostinazione polemica e non per indifferenza di «imboscato» io credo necessaria e santa. E crederò questo con la ragione anche se pallido e contraffatto e fuori di sé e stremato dall'emozione e incapace di parlare e lurido e angosciato, affamato e assetato e pieno di sonno, ne invocherò la cessazione per debolezza, per stanchezza». Cfr. C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, in *Id., Saggi giornali favole e altri scritti*, II, cit., p. 533.

ventismo. Se tra le glorie familiari può pudicamente citare «consanguinei i quali furono ministri zelantissimi dello Stato italiano, ed altri dal cuore capace di rinuncia e di sacrificio per la buona attuazione dell'idea italiana», varrà infatti almeno ricordare, accanto alle baionette garibaldine, che a fare il quarantotto sono occorse anche «un po' di posate d'argento»²².

Carlo Emilio, allora, un po' come l'Attilio Brandi che, in quell'autobiografia generazionale fermata nei *Vent'anni* di Corrado Alvaro, si arruola volontario sulla suggestione di un padre colonnello il cui busto – baffi spioventi e decorazioni al petto – troneggia nel salotto familiare e di un nonno patriota e martire, condannato a morte e poi graziato, il cui ingiallito ritratto vagamente rimanda alle fattezze di un Guglielmo Oberdan. In questa, pur modesta, galleria di famiglia, si misura per il protagonista, il diciannovenne Luca Fabio, la distanza fra lui e l'amico: se «anche per gli eroi contano le discendenze», il nome di eroe spetterà certamente ad Attilio e non a lui, ignoto ragazzo meridionale proveniente da una civiltà in cui poco di «veramente grande» è accaduto. Lo stesso Carlo Emilio, del resto, è pronto a giustificare il germe della sua «retorica patriottarda e militaresca» in una eredità familiare e già risorgimentale: una retorica, tuttavia, da cui dichiara fermamente non averlo purgato né «la guerra, né il dopoguerra, né l'ora che volge» – e siamo ormai a un'ora tutta fascista – benché, col passar degli anni, «le nevi già della saggezza dovessero freddare quel primo fuoco sbagliato»²³.

«Non sono stato un Remarque e nemmeno un Comisso»²⁴ è, ancora, il suo autodefinirsi in negativo rispetto a due divergenti modelli di approccio bellico. Le sue notazioni *de bello* – con un civettuolo ammicco a quel Cesare, condottiero da lui molto amato e di cui avrebbe voluto trovare una qualche, anche pallida, controfigura – hanno tuttavia ambivalente registro: nel denunciare, senza riserve, errori e mancanze di chi comanda, con la conseguenza di colpevoli quanto inutili spargimenti di sangue; nel rivendicare, contemporaneamente, l'imperdibile senso di avventura esistenziale dell'irrinunciabile evento bellico.

Impossibilità di un diario di guerra si intitola uno dei capitoli del *Castello di Udine*, dove, a più riprese, si ribadisce appunto tale ende-

²² *Ivi*, p. 47.

²³ *Ivi*, pp. 47-48.

²⁴ *Ivi*, p. 40.

mica impossibilità. Eppure proprio dietro a queste pagine era un diario di guerra, alla data del 1934 ancora sconosciuto, redatto da Gadda tra il 24 agosto 1915 e il 31 dicembre 1919. Sei quaderni che raccoglievano la sua vita di soldato, di prigioniero e di reduce, con la tanto lacrimata perdita del terzo quaderno, comprensivo delle note tra l'ottobre 1916 e l'ottobre 1917, rimasto sul Krasji al momento della ritirata di Caporetto e addirittura inutilmente ricercato su quei luoghi dopo la guerra. Soltanto agli inizi degli anni cinquanta stralci dei taccuini cominceranno ad apparire su giornali e riviste, per approdare a una prima edizione di tre taccuini (II, V e VI) nel 1955 presso Sansoni col titolo, rimasto definitivo, di *Giornale di guerra e di prigionia*, e a una successiva edizione einaudiana dieci anni dopo, comprensiva anche del primo taccuino, ma sottoposta a censure e mutilazioni per non coinvolgere ed eventualmente offendere persone ancora viventi. Infine nel 1992, nel quarto volume dell'edizione delle *Opere* di Carlo Emilio Gadda diretta da Dante Isella, uscirà il testo integro del *Giornale di guerra e di prigionia*, rivisto sugli autografi, restituito alla sua lezione originale e comprensivo anche del quarto taccuino (5 ottobre 1917-aprile 1918), appena pubblicato da Garzanti nel 1991 da Sandra e Giorgio Bonsanti.

Doveva trattarsi, secondo le parole stesse d'autore, di un testo del tutto personale: «note *interne non* destinate alla pubblicazione: un promemoria *segreto* di quegli anni, di quelle sofferenze, di quel tempo di follia», destinato, se mai, a fornire materiale a un qualche successivo rielaborato romanzo o racconto²⁵. Un testo che registrasse anche i fatti minuti e le private occorrenze del quotidiano, quasi in un'ossessione corporale affine alle pagine successivamente, e assai tardivamente, riemerse del Tommaseo diarista, che riveleranno un volto inedito e inatteso dello scrittore. Nel diario gaddiano, «molte notizie di piccole cose, tanto più importanti in quanto sfuggiranno alla Storia», si mescolano a fatterelli e tragedie realisticamente fotografati nel ricordo, per cui nel memoriale della battaglia dell'Isonzo si può infiltrare la memoria di un confortante pediluvio²⁶. Poi quattro taccu-

²⁵ Cfr. per queste dichiarazioni epistolari di Gadda la *Nota al testo del Giornale di guerra e di prigionia* in C. E. Gadda, *Saggi giornali favole e altri scritti*, II, cit., p. 1105.

²⁶ C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, cit., p. 577; p. 650; p. 701 («La sera del 21, mi tagliai barba e capelli (barbiere Bricalli Gelindo; della Val Malenco), mi lavai i piedi con acqua calda preparatami da Sassella, mi cambiai di

ini furono ceduti all'amico Sandro Bonsanti e, tramite lui, se ne avviò appunto la pubblicazione presso Sansoni a soddisfare le richieste editoriali di Federico Gentile, con cui Gadda si era già impegnato per la consegna di un libro. Fu questa, del resto, un'edizione pochissimo venduta, a detta dello stesso autore, e ritirata poi dalla circolazione al momento dell'edizione einaudiana, con le censure che dovevano evitare nuovi spiacevoli incidenti come quello occorso con l'amico Ambrogio Gobbi, cui, sempre amichevolmente s'intende, era dato di «gran porco» nelle pagine apparse nel 1955.

Tutto questo per dire come la pubblicazione del *Giornale* di Gadda – la voce più potente della nostra memorialistica della grande guerra – fuoriesca cronologicamente dai rendiconti sia degli anni venti sia degli anni trenta e si ponga in tutt'altra atmosfera, superata ormai una nuova guerra mondiale con tutto il suo pesante portato²⁷. Forse proprio per tale motivo, il «libèrcolo» su cui poi editori concorrenti si accanirono come su un «prezioso documento storico e letterario» fu sì lodato dalla critica ma pochissimo venduto: alla data del novembre 1958, Gadda ne registrava la vendita di sole 55 copie²⁸.

Eppure da questo testo faticosamente ricostruito (come per le pagine iniziali e finali del quarto taccuino, totalmente sbiadite dalla pioggia e rilette grazie alla lampada Wood), segnato dall'immediatezza di dettato di una scrittura in presa diretta sugli eventi, emerge un protagonista di assoluto rilievo, vera e propria figura storica e generazionale. Ma forse proprio l'apparente discronia della pubblicazione del *Giornale* è quanto gli attribuisce ulteriore senso e valore, se riaffondare nelle contraddittorie radici di un interventismo primonovecentesco, di matrice ancora risorgimentale e poi trascorso per un viscerale rifiuto del fascismo, come ci dicono le risentite pagine di

biancheria»); p. 724. Ma si veda anche *Il castello di Udine*, cit., pp. 40-41: «Ho dunque annotato nel mio quaderno anche le banali miserie: alle giornate, per me atroci, dell'ottobre '17, quelle che furono come la caduta del mio vivere in una vana e disperata sopravvivenza, il mio giornale registra un buon bagno dei piedi fra le sopravvenenti angosce e la muta ottusità delle nebbie: finalmente avevo trovato un paio di gavette d'acqua».

²⁷ Per il susseguirsi di varie generazioni dei libri nati dalla grande guerra - dai diari di Soffici, Jahier ecc. a Borgese, Malaparte, Carlo Salsa ecc., fino agli anni trenta, quaranta e addirittura ai giorni nostri - cfr. M. Isnenghi, *Il mito della Grande Guerra*, Bologna, Il Mulino, 1989, 2002 V ed., p. 253, nota 199.

²⁸ Si veda lo scambio epistolare con Ambrogio Gobbi, nella sovra citata *Nota al testo del Giornale di guerra e di prigionia*, pp.1104-1107.

Eros e Priapo, può gettare fasci di luce anche sulla nostra seconda metà del XX secolo.

Personaggio irruente e irriverente, di sulfurea atmosfera, Gaddus, Duca di Sant'Aquila, come ama firmarsi *in limine* ai suoi quaderni, è protagonista ben più vivido, sanguigno e umanamente risentito dei vari Luca Fabio e Filippo Rubè, ritagliati da Alvaro e Borgese fin troppo esemplarmente sulla pagina. Meridionali personaggi, questi, con cui certo il lombardo Carlo Emilio, nonostante la sua accesa vena polemica con la milanese borghesia²⁹, ben poco aveva da spartire. Eppure, tratti comuni affiorano anche in lui, a cominciare dalle motivazioni del suo interventismo e dalla sua visione vitalistica della guerra come grande occasione generazionale.

Gadda nominato sottotenente e destinato al 5° Alpini; a Edolo, in ansiosa attesa della prima linea, spregiatore della ottundente e velenosa «vita fangosa»; Gadda che erutta contumelie di fuoco contro generaloni, ufficiali vili, pigri e inetti e contro lo stesso re («quello scemo balbuziente d'un re») che, come Salandra, come duchi e deputati in visita alle trincee, non si rende conto di quanto siano mal calzati quei poveri alpini. Gadda in cerca di modelli eroici cui aderire e che trova più facilmente fra i soldati semplici che male equipaggiati, con scarpe rotte e scucite e vestiti di tela, gelano e si ammalano senza lamentarsi, dando prova di un umile eroismo del quotidiano³⁰.

La «bella morte», in questo scenario, è stigmatizzata se inutile, se ricercata solo per punto d'onore e di impegno, nel vano sacrificio proprio e altrui. Ne è esempio l'episodio dell'assurdo sacrificio di un colonnello, immolatosi dopo aver fatto fallire un attacco per la sua insipienza strategica:

Un episodio raccolto è il seguente: il colonnello x dispose male le piccole guardie, mantenendosi con tutta la truppa sul fondo valle. Un attacco improvviso gli procurò gravi perdite; egli affrontò la morte con stoicismo, immolandosi. A me mi vien voglia di regalargli

²⁹ Si veda, in proposito, nel *Castello di Udine*, questo giudizio su un compagno di prigionia, il milanese Ernesto: «Apparteneva a quella ricca borghesia milanese, che, nonostante i miei giambi, è stata una realtà, delle più attive e più salde, nella vita economica e morale della patria; parlo della vecchia classe, non di quella così variopinta, venuta su all'ultimo, a ministrar case luride e riscuoter fitti arpagonici», cit., p. 67.

³⁰ C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia, Anno 1915. Giornale di Campagna*, cit., in particolare pp. 464-473.

del porco, se ciò fosse vero: la patria, o bestia porca, non vuole la tua vita per il gusto di annoverare un valoroso di più: vuole la tua costante vigilanza, il tuo pensiero, la tua riflessione, l'analisi, il calcolo. E tu, pigro, ti mantieni in fondo alla valle, cosa che qualunque asino vede come pericolosa, e poi fai l'eroe: potevi vincere e romper le corna al nemico, e hai perduto credendo di fare il Leonida. Noi non abbisognamo di Termopili, vogliamo Magenta e Solferino³¹.

L'eroismo è altro, silenzioso e ignorato: l'eroismo di anonime morti serene e coraggiose: l'alpinista bresciano «modesto, piccolo, silenzioso, bevitore, coraggiosissimo» che, invece di godere a casa la sua ricchezza, era venuto al fronte, rimanendo fulminato da una palla al cuore due giorni dopo il suo arrivo sul Carso; un caporale e un aspirante morti serenamente in servizio di pattuglia; gli episodi «d'una grandezza omerica» di due tenenti usciti dalle posizioni per recuperare i cadaveri dei propri soldati, rischiando e fin perdendo la propria vita³².

L'epos è recuperabile nelle figure più semplici e defilate, prive di superomistiche pose da geni ed eroi, cui specie gli italici ufficiali paiono corrivi³³. Come l'attendente «Sassella Stefano, di Grosio (Valtellina), cl. 1897; anima splendida e rara, devoto come gli eroi dell'Ariosto», allontanatosi per un disguido al momento della partenza per la prigionia e la cui perdita lascia Gadda nel più disperato abbandono. E il nome di Ariosto – quell'Ariosto che gli aveva ispirato delle ottave nei suoi giovanili conati poetici e che torna a citato modello nelle pagine del *Racconto italiano di ignoto del novecento*³⁴ – riaffiora

³¹ *Ivi*, p. 458.

³² *Ivi*, pp. 494-495.

³³ Si veda il capitano Casella che, decorato al valore, durante la prigionia si dedica, in quanto autore drammatico, all'organizzazione di spettacoli e raccoglie, da parte gaddiana, un'annotazione del tipo «qui fa il superuomo» (*ivi*, p. 801) e l'invettiva contro un esercito italiano «dove tutti si vantano d'essere geni ed eroi e danno del cretino agli altri», *ivi*, p. 579. Alla chiusura del suo *Giornale*, in una finale fase di rendiconto in data 10 settembre 1919, Gadda così del resto scriveva: «Sarei nato alla vita collettiva: a una vita collettiva di miei pari, intendo dire di persone che avessero il mio animo: e ne ho incontrate, sopra tutto fra gli umili», *ivi*, p. 863.

³⁴ Cfr. C. E. Gadda, *Schede autobiografiche*, III, in *Id.*, *Saggi Giornali Favole*, II, cit., p. 874 e C. E. Gadda, *Racconto di ignoto italiano del novecento*, in *Id.*, *Scritti vari e postumi*, a cura di A. Silvestri, C. Vela, D. Isella, P. Italia, G. Pinotti, Milano, Garzanti, 1993, p. 403.

nelle pagine del *Giornale* a siglare il cavalleresco approccio gaddiano alla guerra, se l'immagine della divina Venezia esposta al furore nemico gli riporta alla memoria Ruggero che vede «Angelica bianca e nuda esposta alla fame dell'Orca, mentre il flutto dell'oceano artico le lambiva i piedi marmorei»³⁵.

Alla «morte bella» occorre unire altro, ineliminabile aggettivo, apparentemente anacronistico, «utile», che rimanda ad analoghe rivendicazioni di Emilio Lussu, alla sua polemica, nelle pagine di *Un anno sull'Altipiano*, contro una morte gratuita, segnata da un'univoca esemplarità cavalleresca. «Voglia la mia fortuna [...] che la morte utile e bella mi impedisca di continuare una vita di inutili sofferenze», scrive Gadda alla data del 20 agosto 1916³⁶.

E i morti sfilano, in queste pagine *de bello*, in una loro olimpica, maestosa grandezza: siano i colpiti al cuore il cui aspetto continua «la serena dignità della vita», siano alcuni con nel viso una luce, un sorriso e che «avevano una catenella d'oro al polso e morirono come fanciulli, sognando il Natale»³⁷. Siamo qui alle pagine del *Castello di Udine* dove sono in particolare i ragazzi gli incoscienti quanto consapevoli eroi, di sapore virgiliano (e l'*Eneide* è uno dei libri di lettura del Gadda prigioniero)³⁸, di questa guerra: il giovane portaordini, «bersagliere irrefrenabile, stregato di mobilità» che, a spasso per l'Altipiano, schivava le cannonate come il garzone del lattaio schiva il furgone e mai più riveduto; un altro, quasi fanciullo, sorpreso un attimo, con la sua pistola nuova come un regalo fattogli per i suoi vent'anni e una bella cintura di cuoio, in posa pensosa su un sedile di pietra, quasi un lord Byron fra le rovine «prima d'imboccare il camminamento del suo destino» e rivisto straziato pochi minuti appresso³⁹.

La ricerca di epos si infiltra insistente tra le martellanti righe stese

³⁵ C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, cit., p. 617.

³⁶ *Ivi*, p. 593, ma cfr., anche, p. 616 sempre per il sintagma di «morte utile e bella».

³⁷ C. E. Gadda, *Il castello di Udine*, cit. p. 50. Ma si veda anche nel *Giornale di guerra e di prigionia*, cit., la differenza fra un morto colpito al cuore e uno alla tempia: «il soldato pareva dormire, composto, sereno, ferito al cuore; il ten. Evangelisti era stato colpito alla tempia destra: il proietto doveva aver leso il globo dell'occhio internamente, perché le palpebre apparivano gonfie, giallo-violacee, la faccia d'un giallo verdognolo con ammaccature e lividi», p. 504.

³⁸ C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, cit., p. 671 («Ho comperato l'*Eneide* di Vergilio») e p. 673 («Lessi un po' di Leopardi e di *Eneide*»).

³⁹ C. E. Gadda, *Il castello di Udine*, cit., pp. 59-61.

a contumelia di uno scenario storico degradato, umiliato da viltà, otusità e inettitudine di quanti sono deputati al comando. L'individuazione di grandi modelli ideali che nelle pagine del *Castello di Udine* esordiva sul nome di Cesare, trova, nel *Giornale*, i suoi referenti in Lord Kitchener, di cui si piange la morte e la cui «figura di uomo d'azione si leva nobilmente ed è una delle più splendide del nostro tempo»⁴⁰. E non mancano dannunziani ulissidi, come è definito il capitano De Castiglioni, col petto fregiato di cinque fascette (Libia, guerra italo-austriaca e tre medaglie al valore) e di fronte al quale Gadda si sente impacciato, onorato e commosso come il sarto dei *Promessi sposi*, finendo anche lui mortificato per non aver saputo esprimersi a dovere. D'Annunzio, del resto, di cui Gadda segue gli articoli («in questi giorni avevo da leggere due articoli del D'Annunzio, pubblicati sul «Corriere» intitolati: «I morti del mare»»), è tra gli autori dichiarati cari alla sua adolescenza e i cui libri lo avevano accompagnato al fronte: accanto alla perdita del taccuino sul Krasji è infatti a più riprese lamentata anche quella dei tre libri delle *Laudi* dannunziane, mentre il canto amebeo della guerra di *Laus vitae* torna amaramente a siglare più volte una quanto mai sofferta condizione di vinti e umiliati prigionieri. E il manto funebre steso da d'Annunzio sulla guerra con la sua religione dei morti, poi consacrata nelle pagine dalla copertina nera del suo *Notturmo*, appare condiviso dalle pagine gaddiane, animate quanto doloranti nella compagnia dei compagni caduti⁴¹.

Quanto ai vivi, perenne è il conflitto di questo straripante protagonista, che si accampa nel *Giornale* in tutta la sua furia iconoclasta, con la «compagnia malvagia e scempia»⁴² che lo attornia e a cui è da imputare il demonico disordine che insidia nel profondo le potenzialità epiche dello storico momento che si è avuta la ventura di vivere. «Aggrovigliati pasticci» ed endemico «disordine» sono gli italici fantasmi contro cui il paladino Gadda combatte, iniziando da qui una lunga, ossessiva battaglia vissuta con donchisciottesca impotenza:

Che porca rabbia, che porchi italiani. - Quand'è che i miei luridi compatrioti di tutte le classi, di tutti i ceti impareranno a tener ordinato il proprio tavolino da lavoro? a non ammonticchiarvi le carte d'ufficio insieme alle lettere della mantenuta, insieme al cestino della merenda, insieme al ritratto della propria nipotina, insieme al gior-

⁴⁰ C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, cit., p. 535.

⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 588; 621; 625; 666; 672; 683; 688.

⁴² *Ivi*, p. 684 e p. 746.

nale, insieme all'ultimo romanzo, all'orario delle Ferrovie, alle ricevute del calzolaio, alla carta per pulirsi il culo, al cappello sgoccio-lante, alle forbici delle unghie, al portafogli privato, al calendario fantasia? Quando, quando? Quand'è che questa razza di maiiali, di porci, di esseri capaci soltanto di imbruttire il mondo col disordine e con la prolissità dei loro atti sconclusionati, provverà alle attitudini dell'ideatore e del costruttore, sarà capace di dare al seguito delle proprie azioni un legame logico?⁴³

L'invettiva, retorico strumento di matrice dantesca, assiduo in queste pagine frequentate proprio dal nome di Dante, apre l'insanabile solco tra sé e un mondo corroso da un «orrendo, logorante, disordine» che gli appare come «il mare di Sargassi per la nostra nave»⁴⁴. Impossibile, allora, trovare spazio nel mondo dei vivi, mentre i compagni saranno solo ravvisabili nella schiera di quei morti eroici che gli altri, quelli della «compagnia malvagia e scempia», non son degni di chiamare loro figli. Il miraggio di una «morte utile e bella» perseguito nel diario si riverserà in queste righe di rimpianto tracciate nel *Castello di Udine*: «Tutto sommato, date le premesse, io dovevo rimanerci: e sarebbe stata la cosa più logica, la sola cosa logica e degna. Non esserci rimasto significa indubbiamente aver abdicato alla verità [...] Essere era disparire: sopravvivere significò non essere. Pensai, com'è perdonabile, pensai a mia madre»⁴⁵.

L'aspirazione alla gloria è destinata a decadere, pur ancora nel pieno dell'azione. «Ho bell'e visto che ben difficilmente potrò distinguermi in questa guerra; sono capitato in un punto morto»⁴⁶ è il suo lamento alla data del 18 luglio 1916, così ribadito a dì 5 ottobre 1917: «La fine della guerra, che si dice prossima, mi fa grigie queste ore, con il pensiero che la parte eroica della mia vita è ultimata»⁴⁷.

Siamo, allora, a Caporetto, «nella fine delle fini»⁴⁸. È il momento conclusivo di deflagrazione, smarrita l'ultima speranza, in un faccia a faccia con la *vergogna*. «È la catastrofe! I nostri generali hanno perso la testa, i nostri soldati il cuore: – Sono torturato dalla vergogna che la nostra forza sia stata impotente a frenare l'urto nemico. – È un fenomeno di suggestione e null'altro: ma io sono finito;

⁴³ *Ivi*, p. 574.

⁴⁴ *Ivi*, p. 575.

⁴⁵ C. E. Gadda, *Il castello di Udine*, cit., p. 59.

⁴⁶ C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, cit., p. 569.

⁴⁷ *Ivi*, p. 657.

⁴⁸ *Ivi*, p. 817.

come un cadavere»⁴⁹. L'umiliante prigionia che si apre per il ventiquattrenne Carlo Emilio, prima a Rastatt, poi a Celle-Lager, è tutta attraversata dal rimpianto dolorosissimo dell'azione. L'idea dell'impossibile fuga affiora a più riprese, il sogno di combattere lo assedia: «splendida» e «superba» si ripresenta alla memoria la gioiosa vita di soldato nei «divini momenti del pericolo», nei «sublimi atti della battaglia», nelle «marce in cui si vive in modo sovrumano». È lui stesso a definire la sua spasmodica nostalgia d'azione nei termini di «mania guerriera», dopo aver steso, alla data del 21 luglio 1918, questo lucido rendiconto:

Ora non ho più speranza di combattere: dicendo che la battaglia della mia giovinezza è perduta, non dico una frase melodrammatica. Dico che dico il vero. Tutto questo diario potrà parermi o parere ad altri melodrammatico ed è, purtroppo, soltanto vero. Nelle pagine precedenti è detto, è scritto l'orrore della cosa che mi tormenta sopra tutti i tormenti. Soffro sì per la famiglia, per la patria, specie nei gravi momenti: allora anzi l'angoscia mi prende alla strozza. Ma il dolor bestiale, il macigno che devo reggere più grave, la rabbia porca, è quella, che già dissi: è il mancare all'azione, è l'essere immobile mentre gli altri combattono, è il non più potermi gettare nel pericolo, ch'ero venuto ad amare sopra ogni cosa, come l'alcoolizzato ama sopra ogni cosa il veleno da che avrà la morte⁵⁰.

Se patria e famiglia si fondono in un'unica, materna identità, divenendo gli oggetti non solo del rimpianto ma anche del senso di colpa di chi non ha saputo e potuto difenderle a sufficienza, il più profondo rovello ossessivo è l'assenza dallo scenario della storia, il forzoso venir meno ad un'epica potenzialità d'azione che più non si riprospetterà. Gli farà eco, in una prigionia datata 1944, il Sereni del *Diario d'Algeria*, avvertendo, al momento dello sbarco in Normandia, in una isolante reclusione ritmata dalla sola musica delle «tende che sbattono sui pali», la sua totale impotenza a partecipare, anche solo emotivamente, alla storia *in fieri*, sentendosi «morto alla guerra e alla pace».

«Sul fondo d'una stiva, nella nave corsara a cui tutti i vivi danno la caccia»⁵¹, si consuma per Gadda l'inazione di una prigionia che è naufragio vitale. «La mia più bella vita è finita in questa

⁴⁹ *Ivi*, p. 666.

⁵⁰ *Ivi*, pp. 796-797, ma cfr., anche, pp. 754-756; 779-780; 784-785; 794; 799.

⁵¹ *Ivi*, p. 808.

rabbia senza fine»⁵² annota, chiuso in una sua «peregrinazione interiore»⁵³ che lo separa da un mondo esterno avvertito in tutta la sua mortuaria ritualità. Le morti per tubercolosi che si succedono nell'ospedale di Celle-Lager, mietendo vittime specie tra i giovani appena ventenni, gettano un funebre e minatorio cono d'ombra sul possibile futuro dello stesso protagonista, timoroso di aver perso l'appuntamento con una morte onorevole, con la «mort en beauté» per incappare in un'ingloriosa sepoltura o nello straziante rientro in patria di un uomo perduto⁵⁴.

Mantenere fra tali rovine «la piccola fiamma dello spirito cavalleresco»⁵⁵, vorrà dire non consegnarsi alla disperazione, affidarsi a una residua potenzialità di lettura e di studio, magari della lingua tedesca; aggrapparsi ai versi di Dante; essere capaci di solidarietà con gli altri prigionieri, dividendo con loro la preziosa riserva di viveri; riuscire a colloquiare coi compagni di prigionia, come Ugo Betti e Bonaventura Tecchi, non più, finalmente, annoverabili tra una «compagnia malvagia e scempia», ma fra i quali, come in Tecchi, recuperare una piena fraternità guerriera⁵⁶. Un quadro che, di lontano, richiama al ben più tragico affresco poi tracciato, nel cuore di altra guerra, dal Primo Levi di *Se questo è un uomo*, nel tentativo di preservare almeno un residuo di dignità umana, angosciosamente riaffermata nel laborioso recupero memoriale del dantesco episodio di Ulisse, da condividere con il giovane alsaziano Jean, prima che una possibile morte li separi.

L'annuncio dell'armistizio tra Italia e Austria e della restituzione

⁵² *Ivi*, p. 811.

⁵³ *Ivi*, p. 801.

⁵⁴ *Ivi*, pp. 768-769.

⁵⁵ *Ivi*, p. 792.

⁵⁶ Cfr., per un giudizio su Tecchi, C. E. Gadda, *Il castello di Udine*, cit., p. 72: «Natura nobilissima di giovane, tre volte ferito, divideva con me il mio rabbioso militarismo e guerrismo, con Betti e con gli altri compagni l'alto spirito di italianità, che li faceva così puri nella mia idea». Ma si veda, anche, il *Giornale di guerra e di prigionia*, cit., p. 807: «Ringrazio Dio con l'anima, d'avermi dato questo soccorso nell'orrore; di non aver voluto aggiungere alla sventura il martirio della «compagnia malvagia e scempia», che tanto mi gravò le spalle nella mia vita militare; di avermi dato il conforto di compagni buoni, onesti, intelligenti, sani, il cui ricordo non mi sarà doloroso ed amaro; le loro varie buone qualità, che in alcuni sono ferme virtù, mi conducono anche ad umiliarmi della mia ignavia, della mia debolezza contro il dolore, della mia meschinità fisica, della mia ipersensibilità, del mio chiuso orgoglio».

dei prigionieri, giunto a Celle-Lager il 4 novembre 1918, apre al rientro, procrastinato all'avvio del nuovo anno. Un ritardo in cui trova modo di inserirsi un progettato duello con un compagno reo di insulti: duello alla pistola, data la gaddiana insipienza di schermitore, tuttavia evitato dai reciproci padrini concordando una soddisfacente ritrattazione. Ma quanto qui importa è la rivendicazione, alta e forte, da parte di Gadda, professatosi «un duellista convinto», dell'intatta validità del codice d'onore insito nel duello, «mezzo santo di soddisfazione e riparazione»⁵⁷. Se, come dice Kiernan, la Grande Guerra può essere considerata il generalizzato duello che ha messo la parola fine ai singoli duelli, in un processo di democratizzazione per cui il concetto di onore aristocratico si tramuta in quello di onore nazionale, la presa di posizione gaddiana ha il sapore di un'ultima, polemica e arroccata difesa, ormai quasi fuori tempo massimo, dell'antico diritto del gentiluomo a salvaguardare la propria reputazione anche a colpi di pistola, senza per questo esser tacciato di bandito. Controcanto, già alla data del 1911, poteva essere il parodico duello fra Peter Pan e il capitano Uncino, nel *Peter and Wendy* di Barrie, frutto di un'Inghilterra corriva a burlarsi del concetto d'onore diffuso nei propri colleghi⁵⁸.

Quanto al nostro Carlo Emilio, siamo ormai al rientro in Italia, in un viaggio aperto su un sentimento di compassione, di omerica matrice, verso i tedeschi, ora trascorsi, nel ribaltamento dei ruoli, alla condizione di popolo vinto⁵⁹. L'arrivo in una patria immediatamente avvertita, con funebre presentimento, come «vuota», è funestato dalla notizia della morte del fratello Enrico. Ed in questa morte si compendia il senso finale di una sconfitta esistenziale che travalica completamente la vittoria in armi: tramontato il «sogno di gloria militare», non resta che accertarsi definitivamente del fatto, già presentito durante la guerra, che «davvero adesso gl'imboscati fanno da eroi reduci, e gli eroi sono morti»⁶⁰.

⁵⁷ C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, cit., p. 833.

⁵⁸ Si veda, in proposito, V. G. Kiernan, *Il duello. Onore e aristocrazia nella storia europea* [1986], Venezia, Marsilio, 1991, in particolare pp. 398-417.

⁵⁹ C. E. Gadda, *Giornale di guerra e di prigionia*, cit., p. 848: «Tristezza mia; già come nei primi giorni della vittoria lo spettacolo del popolo vinto mi rattrista profondamente, non perché io sia evoluto nel senso internazionalista, ma perché mi metto al lor posto; stato d'animo che chiamerò omerico, di Omero auctor».

⁶⁰ *Ivi*, pp. 854-855. Per l'acrimonia gaddiana contro gli imboscati, cfr. *ivi*, p. 567 e p. 800 dove, in un articolo pubblicato su un giornale manoscritto dei prigionieri, mette appunto alla berlina la figura di un imboscato.

L'ultimo taccuino, che ricopre l'anno 1919, segna il definitivo addio alla vita militare nella simbolica cerimonia della *svestizione*. Sotto la data del 17 settembre 1919, concluse le pratiche del congedo e riscosse le debite indennità, è segnato l'abbandono di quella divisa indossata più di quattro anni prima e mai svestita: «Domani vestirò l'abito borghese, smesso 51 mesi fa e non più portato neppure per un'ora, e lascerò la mia cara divisa da alpino»⁶¹. Un solo ulteriore e definitivo codicillo. Alla data ultima del 31 dicembre, scelta nella sua valenza di suggello, è quindi registrata la conclusione del suo libro di note che non potrebbe ormai più contenere «se non la storia di una inutile, monotona vita», essendosi mutate «le possibilità dell'azione in vani, sterili sogni»⁶².

Nel *Castello di Udine*, le ultime pagine, dedicate alla prigionia, si chiudevano, significativamente, non sulle figure, pur consolatorie, dei compagni, con la confortante amicizia per Bonaventura Tecchi in testa, a cui lo stesso *Giornale* sarà dedicato «ricordando la sua fermezza nei giorni difficili», ma con il riaffiorare dell'immagine dei morti sui campi dell'azione. File di fanti insanguinati rivivono davanti agli occhi vanamente aperti nelle tenebre di una cuccetta da prigioniero. Una distesa coorte di alpini riposa allineata sulla neve del passo di Fargorida. La figura del tenente Attilio Calvi che rantola sotto una bufera di neve, trafitto senza speranza al polmone, suggella la pagina, immagine di potenziale specularietà con lo stesso io narrante. Gli eroi sono davvero morti. Non essere tra loro ha significato abdicare alla verità: «essere era disappearire: sopravvivere significò non essere».

⁶¹ *Ivi*, p. 865.

⁶² *Ivi*, pp. 865-867.

GIUSEPPE COTTONE

GIOVANNI GENTILE E LA PAROLA DEL SUO PENSIERO

Nell'estrema provincia della Sicilia occidentale, nel 1875, nasce Giovanni Gentile astro fulgido del pensiero filosofico europeo. Il quale contribuisce fortemente a restituire all'Italia quella dignità che la sua frammentazione politica sembrava avere offuscata, sminuendone il rispetto al mondo della cultura che egli invece rinnovava con la sua originale concezione della vita che poneva il valore dell'uomo nella pienezza della sua attività spirituale. Quando egli, a Palermo, cominciò il suo magistero accademico, si trovò accanto colleghi legati ancora alle dottrine positivistiche che stancamente richiamavano formule di un illuminismo superato dagli eventi e dal pensiero dell'idealismo tedesco. Giovanni Gentile, nella sua città natia, fece presto sentire alla sua terra "della sua gran virtù alcun conforto", pubblicando nel 1896, ancora studente universitario, sul giornale locale "Helios" due scritti letterari che lo spunto polemico apriva già alla speculazione filosofica; e, nel 1911 su "Il risveglio" il giornale che succede a "Helios", una lettera che testimonia la sua maturazione civica quando si interessò alle vicende politiche del suo paese che voleva ispirate ai suoi interessi ideali risorgimentali nella elaborazione di un pensiero che investiva tutta quanta la sua umanità, il sentimento, l'anima, la volontà. Era già la sua vita che egli cercava di imporre ai sodali del Circolo che lo ospitavano nel loro giornale, organo che propugnava la battaglia di una esistenza cittadina "in pace, sobria e pudica". Un sogno che non catturava il giovane se esso frenava l'esuberanza dell'età, insorgente dal suo spirito che non avvertiva il bisogno di pause borghesemente riposanti, ma si protendeva continuamente verso la scoperta della infinità del suo mondo; un sogno che, tuttavia, diventava come la *siepe* leopardiana che gli apriva nel pensiero "interminati spazi e sovrumani silenzi". A Palermo doveva imbattersi in un'altra *siepe* più intricata e fitta di problemi nella persona di un sacerdote dimesso e modesto, padre Onofrio Trippodo, con cui non cessò mai

di confrontarsi umilmente nelle conversazioni peripatetiche che dall'università si protraevano fino alla Biblioteca Filosofica, dove assumevano il tono di una discussione più animata e scientifica. Un interlocutore, il sacerdote Onofrio Trippodo, che il Gentile non seppe sostituire con nessun altro se egli si legò con tutto il sentimento umano di un affetto che valse più dei vantaggi che ne traeva il suo intelletto nel loro filosofico dialogo tanto che, nello slancio più sincero dell'uomo, egli lo indicò come il testimone inconfutabile del suo cristianesimo e del suo cattolicesimo: "Oh la tua voce ancora non s'è spenta dentro al mio cuore; e nel riudirla mi domando se sono sempre degno di te. Tu conoscevi e riconoscevi il mio cristianesimo e il mio cattolicesimo e mi rincoravi contro i giudici malevoli o corrivi: poiché la tua affettuosa stima, la tua paterna compagnia nella via che insieme si faceva coi giovani che ci venivano intorno, mi metteva nel cuore tanta fede e tanta certezza" (La mia religione). Nella sua figura ieratica egli ritrovava sicuramente l'immagine santa di sua madre che gli aveva dato il primo cibo dell'anima quasi come il seme fecondo del suo pensiero: "Non credo di avere tradito il primo insegnamento religioso che mi venne impartito da mia madre la cui voce ancora sempre dentro mi suona" (Ibidem).

Affetti, sentimenti, ricordi paesani che non arrestano mai lo sviluppo del suo pensiero a raggiungere sempre nuovi e più lontani traguardi. Affetti, sentimenti e ricordi che egli coltivò sempre nel cuore come la sua stessa forza più intima che arricchiva di propaggini rigogliose il suo spirito a vincere le resistenze materiali della realtà quotidiana; la *siepe* più grande che, dai cespugli del paese si allungava nei tentacoli di una società che lo ghermiva in una convivenza superficiale o, quanto meno, artificiosa. Egli la scavalcava con l'impeto di un novello Ulisse che, proprio la dolcezza di figlio, "la pietà" del vecchio padre ed ogni altro "debito amore" sospingeva a salire sempre più in alto nell'esercizio di una dialettica che la stessa realtà nel suo continuo divenire identificava col suo pensiero e la parola assumeva subito al suo ritmo creativo. Era come se quel pensiero nascesse alla parola, fosse la parola stessa che in sé racchiude la verità e che il suo intelletto voleva conoscere non nei parametri fissi della sua struttura, ma nella tensione dello spirito che gliene faceva scoprire l'essenza universale. Quel pensiero conteneva già la visione di un mondo non costruito alla logica dell'intelletto, ma creato alla fruizione di una cultura che avrebbe restituito il cittadino alla sua umanità integrale.

A Palermo, Giovanni Gentile trovò nella Biblioteca Filosofica la

pedana di lancio delle sue idee che dovevano dissequestrare definitivamente la cultura siciliana dal lungo isolamento cui era stata costretta durante il Regno delle due Sicilie, quasi una liberazione che fu come preludio del dissequestro che egli stesso avrebbe operato della cultura italiana quando la scoperse sotto l'egemonia del Croce; che era quella di un razionalismo a scapito del sentimento e della fantasia, privilegiando essa l'élite della intellettualità, come bandiera della opposizione del suo sostenitore carismatico a un regime, nel quale, se Gentile si integrava socraticamente il Croce si degnava di fare qualche comparsa concessiva del suo alto consiglio di saggio pontificante!

Così, tra le due culture non ci fu confronto, ma scontro, uno scontro che doveva determinare la fine di un sodalizio nella impietosa speculazione dei mestatori politici. Giovanni Gentile, però, non tradì mai il sentimento dell'amicizia che, per il siciliano autentico, è il più sacro dopo quello per la madre, se non reagì, corvivo astioso, ai colpi duri del Croce, professandogli sempre umilmente e immutabilmente legato, ignorando ogni pregiudizio politico e le stesse divergenze teoriche. Egli lanciava agli italiani, ancora, la lezione della sua cultura con l'autorità del suo pensiero e la potenza della sua parola e la diffondeva dalla cattedra della scuola, dagli organi statali del potere politico, di cui egli gestì il dicastero più moralmente impegnato, attraverso anche i convegni degli istituti culturali fondati o patrocinati da quel regime che non riuscì a imbavagliarlo: ché dal suo insegnamento (cioè dalla sua parola sempre viva, sia quella parlata che quella scritta) egli non licenziò mai pappagalli della sua cultura, ma uomini, anzi promesse di uomini nuovi, che fossero soprattutto se stessi, cioè liberi, perché, in ogni suo atto, faceva soltanto cultura, non propaganda ideologica settaria; era egli stesso la cultura dello spirito, non dello o della ragione o della volontà, cioè di quei "distinti" crociani che frizionavano l'indivisibile come un oggetto, ma di tutto l'uomo che poteva sempre ritrovare se stesso in se stesso, come dire sentirsi veramente libero, nella totalità e unicità della vita spirituale che il Gentile non predicò soltanto, ma praticò fino al sacrificio di sé e per il riscatto del suo popolo in una Patria grande e immortale.

A proposito della parola di Giovanni Gentile "che non fu mai per altro, se non per sé stessa" e che A. Asor Rosa relegò nella morta gora del proprio paludamento accademico, abbiamo testimonianze autorevoli che lo richiamano alla sua inesausta vitalità. Ne indico soltanto tre, tre nomi che mi sono familiari e che rispondono a Pietro Mignosi, Giuseppe Maggiore e Michele Federico Sciacca, tutti siciliani che onorano, per altezza d'ingegno e profondità di pensiero la nostra

terra. La virtù prima di quella parola era stata (ed é) di rendere spiritualmente libero chi l'ascoltava (o la legge) anche una sola volta! Non, infatti, il fascino dell'oratore, ma la potenza evocativa della sua parola suscitava improvvisi mutamenti interiori che svegliano la coscienza dell'uomo alla libertà dello spirito. Pietro Mignosi subì la suggestione anche del pensiero in essa avanzato e che, per un momento lo allontanò quasi dalla parola Verbo incarnato! Ma, se ne ritrasse presto come da una eresia che gli faceva rimordere la coscienza, non cancellò però la gratitudine per il dono che ne aveva ricevuto di una insospettata crescita, l'uomo il pensatore e il poeta!

Giuseppe Maggiore fu anche catturato da quella parola e dal pensiero che la muoveva alla fruizione del mondo. Un pensiero che lo nutrì nella formazione dell'intellettuale e del cittadino comè il verbo assoluto del regime dal quale si scosse quando venne trafitto dal raggio della Grande Luce evangelica che lo restituì alla sua prima libertà appresa dalla parola di colui che egli riconobbe come "l'ultimo e il più grande dei suoi maestri" ("La vita di nessuno").

Michele Federico Sciacca ascoltò una sola volta, a Roma, la parola di Giovanni Gentile e gli bastò per dichiararsi "gentiliano", nonostante fosse stato e si fosse professato discepolo di Antonio Aliotta, il suo maestro di filosofia dell'Università di Napoli che egli preferì frequentare. La dialettica del suo pensiero, però, non riceveva linfa nuova dalla logica lucida dell'Aliotta, ma dalla passione che nel suo spirito aveva impresso la parola del Gentile (che sempre dentro gli suonò) e che fu il seme delle originalità del suo "idealismo oggettivo", una filosofia che celebra la dignità dell'uomo al parametro della sua origine divina.

In questa chiave Giovanni Gentile si pone come la stella da cui traggono luce tanti studiosi del pensiero europeo contemporaneo.

CARMELO CRIMI

NAZIANZENICA XV.
LE VIRTÙ DEL GIOVANE GREGORIO

Le opere di Gregorio Nazianzeno ci restituiscono numerose informazioni, anche minute, sull'autore, le sue vicende e il suo tempo¹. Il Padre della chiesa ha amato indulgere nella costruzione, talvolta compiaciuta, talora amara, della propria 'immagine' da trasmettere ai contemporanei e ai posteri, utilizzando, a tal proposito, le risorse di una consumata perizia retorica². I suoi scritti hanno costituito, pertanto, una sterminata riserva di materiali utili a quanti nel Millennio

¹ Ancora indispensabile la ricostruzione biografica di P. Gallay, *La vie de Saint Grégoire de Nazianze*, Paris-Lyon 1943. Più recenti: J. Bernardi, *Saint Grégoire de Nazianze: le théologien et son temps (330-390)*, Paris 1995 (trad. ital. *Gregorio di Nazianzo teologo e poeta nell'età d'oro della Patristica*, Roma 1997); F. Trisoglio, *Gregorio di Nazianzo il Teologo*, Milano 1996; J. A. McGuckin, *St. Gregory of Nazianzus: an intellectual Biography*, Crestwood 2001. Di riferimento la bibliografia ragionata di F. Trisoglio, *San Gregorio Nazianzeno 1966-1993*, in *Lustrum* 38, 1996, pp. 7-361. Sui temi autobiografici in Gregorio Nazianzeno cfr. J. Bernardi, *Trois autobiographies de Saint Grégoire de Nazianze*, in *L'invention de l'autobiographie d'Hésiode à Saint Augustin. Actes du deuxième colloque de l'Équipe de recherche sur l'hellénisme post-classique* (Paris, École normale supérieure, 14-16 juin 1990), édités par M.-F. Baslez, P. Hoffmann, L. Pernot, Paris 1993, pp. 155-165; A. Garzya, *Autobiografia in Gregorio Nazianzeno*, in *La componente autobiografica nella poesia greca e latina fra realtà e artificio letterario. Atti del Convegno*, Pisa, 16-17 maggio 1991, a c. di G. Arrighetti – F. Montanari, Pisa 1993, pp. 197-208; C. Crimi, *Nazianzenica XIII. I tre racconti della 'tempesta sedata'*, in *Κοινωνία* 28-29, 2004-2005 (= *Forme della cultura nella Tarda Antichità*, I. Atti del VI Convegno della Associazione di Studi Tardoantichi, Napoli e S. Maria Capua Vetere, 29 settembre-2 ottobre 2003, a cura di U. Criscuolo), pp. 203-215, e Id., *Nazianzenica XIV. La 'tempesta sedata' nella Vita Sancti Gregorii Theologi (BHG 723)*, in *Νέα Πρώτη* 2, 2005 (= *Ἀμπελοκήπιον. Studi di amici e colleghi in onore di Vera von Falkenhausen*, II), pp. 29-39.

² Cfr. C. Crimi, *Notizia biografica*, in *Gregorio di Nazianzo, Tutte le orazioni*,

bizantino avrebbero ripresentato, con intenti scopertamente agiografici ed edificanti, i tratti salienti della sua esistenza.

Questa nota vuol indicare qualche aspetto del 'riuso' che, dell'opera del Nazianzeno, venne operato dal suo agiografo *princeps*: Gregorio Presbitero, che, tra la fine del VI e i primi tre decenni del VII secolo, compose un lungo βίος del suo eroe, che la tradizione bizantina ha chiamato 'il Teologo', ὁ Θεολόγος, per antonomasia³.

Gregorio Nazianzeno s'impegnò, da giovane, in una sorta di *grand tour* per alcuni tra i maggiori centri dell'Oriente tardoantico al fine di acquisire una robusta *paideia*. La tappa finale fu Atene, ove il Nostro, all'incirca ventenne, giunse, a quanto pare, alla fine del 350, rimanendovi poi per circa otto-nove anni⁴. Nel corso di questa lunga esperienza di studio ebbe modo di stringere rapporti di solida amicizia col conterraneo Basilio, futuro vescovo di Cesarea. E fu un'amicizia destinata a segnare profondamente le successive esperienze di entrambi⁵.

Ecco come Gregorio Presbitero ci presenta i due giovani e brillanti cappadoci nella città di Atene:

«Per dirla in breve, formavano una coppia invidiabile⁶, perché erano illuminati da una sola fede ed amavano la virtù con lo stesso

a cura di C. Moreschini, trad. ital. con testo a fronte e note di C. Sani e M. Vincelli, intr. di C.M., prefazioni di C. Crimi e C. Sani, Milano 2000, p. LXXXIX.

³ Del testo (in PG 35, 243-304) è apparsa l'edizione critica: Gregorii Presbyteri *Vita Sancti Gregorii Theologi*, quam edidit et gallice reddidit X. Lequeux, *CChrG* 44. *Corpus Nazianzenum* 11, Turnhout-Leuven 2001 (da qui in poi = VGT). Per la cronologia cfr. X. Lequeux, *ibid.*, p. 16: «il est probable que l'hagiographe ait vécu dans la seconde moitié du VI^e siècle et dans le premier tiers du VII^e».

⁴ Cfr. P. Gally, *La vie*, cit., pp. 36 s.

⁵ Cfr. L. F. Pizzolato, *L'idea di amicizia nel mondo antico classico e cristiano*, Torino 1993, pp. 256- 269.

⁶ Gregorio Presbitero parla di una ζηλωτή ... ξυνωρίς (VGT 4, 13 s., p. 130 Lequeux), «coppia invidiabile», riprendendo un vocabolo caro al Nazianzeno. Questi, infatti, parla di sé e Basilio come ξυνωρίς in *carm.* II,1,11 v. 228, PG 37, 1045 = p. 64 Jungck (Gregor von Nazianz, *De vita sua*, Einleitung, Text, Übersetzung, Kommentar, herausgegeben, eingeleitet und erklärt von C. Jungck, Heidelberg 1974) ξυνωρίς ἡμεν οὐκ ἄσημος Ἑλλάδι e in *or.* 43, 22, PG 36, 525A ξυνωρίς οὐκ ἀνόνημος; definisce la sua φιλία con Basilio come ζηλωτή e περιβόητος in *or.* 10, 2, PG 35, 829A καὶ τί μοι τῆς φιλίας ἐκείνης ὄφελος, ἔλεγον, τῆς ζηλωτῆς καὶ περιβοήτου...; in *or.* 7, 8, PG 35, 764B definisce se stesso e il fratello Cesario come una ξυνωρίς.

amore. Correndo una corsa concorde, essi, quasi fossero degli aratori o dei coltivatori, aravano o seminavano il campo della sapienza con eguale ardore e mietevano ricca messe. Per la forza (andrèia) e la perseveranza (karteria) davanti alle difficoltà⁷ superarono praticamente tutti i loro coetanei: la gioventù di solito mal sopporta e si angoschia dinnanzi agli avvenimenti, come càpita ai puledri di fronte ai rumori improvvisi e alle ombre. Al contrario, furono saldi ed inflessibili di fronte a quegli eventi che, spesse volte, si verificano tutt'ad un tratto, al punto che, quando la Grecia fu scossa da un terremoto, essi si mostrarono a tutti di animo forte e degni delle parole del profeta: "Per questo non avremo alcun timore quando la terra sarà sconvolta" (Ps. 45, 3). Esercitarono la temperanza (enkràteia) fin da giovinetti, accontentandosi di ciò che era necessario, sull'esempio di Elia e di Giovanni che visse di frutti selvatici, e disprezzando ogni cosa che porta alla mollezza e a lusingare il ventre: dissero addio ai piaceri. E cosa dire della loro castità (sophrosýne), che li mantenne per tutta la vita santi e puri per Dio, al punto che quasi quasi il famoso Senocrate e Polemone furono loro inferiori? Il primo era rimasto immobile quando una etera gli si coricò al fianco; l'altro era praticamente inavvicinabile dalle donne di bordello che avevano grande paura della severità del filosofo. Ma forse Gregorio e Basilio praticarono queste virtù con tanto successo e si curarono meno della giustizia (dikaíosýne) o della povertà (aktesia)? Nient'affatto. Anche in questo caso, imitando Aristide, non trassero ricchezze dalla loro virtù né fecero della loro scelta di vita motivo di guadagno: con gratuità furono onesti con tutti, evitando del pari la meschinità e l'eccesso e rimanendo all'interno dei confini del bene. Quanto alla povertà, superarono e sorpassarono quella di Antistene, di Diogene e di Cratete a tal punto che le austere affermazioni di costoro si rivelarono come uno scherzo. Come costoro, infatti, Gregorio e Basilio disprezzavano le ricchezze ma si liberarono della iattanza e della vanagloria, cioè dei vizi da cui furono affetti quei mirabili 'cani', che insozzarono la loro austera filosofia con pubblici annunci e col disprezzo per gli altri uomini. E che dire ancora della loro prudenza (phrónesis)? Per Gregorio e Basilio tutta la vita non fu che un'unica meditazione e il loro desiderio mirava incessante, notte e giorno, al possesso di questa: erano come chi scava un tesoro, come dice il beato Giobbe (cfr. Jb 3, 21). Sapevano bene, quegli uomini insigni, che la fatica che si è impiegata nella meditazione esprime la sua forza nella permanenza e nell'abbondanza della conoscenza. Fu così che essi divennero più illustri dei loro contemporanei e di gran parte degli antichi, grazie alla loro fatica, alle felici doti naturali, alla capacità di dedicarsi con zelo al bene soltanto»⁸.

⁷ Cfr. Greg. Naz. *carm.* I,2,34 v. 54, PG 37, 949, ἀνδρεία δ' ἔστι πρὸς τὰ δεινὰ στεργότης.

⁸ Greg. Presb. VGT 4, 13-56, pp. 130-134 Lequeux.

Vengono qui puntigliosamente enumerate le *virtutes*, ἀρεταί, che i due giovani cappadoci, Gregorio e Basilio, praticarono – secondo le parole dell'agiografo – al tempo della loro comune esperienza ateniese e che furono il loro costante *habitus*. Si tratta di un 'catalogo di virtù' in cui sono presenti nell'ordine: la fortezza (*andrèia*), la temperanza (*enkràteia*), la castità (*sophrosýne*), la giustizia (*dikaíosýne*), la povertà volontaria (*aktesia*) e la prudenza (*phrònesis*). In esso si inseriscono motivi propri della *synkrisis*, il confronto con *exempla* illustri del passato⁹, da cui i due, Gregorio Nazianzeno e Basilio, non possono che uscire vittoriosi. È possibile mostrare che l'agiografo attinge gli *exempla* che illustrano molte di queste *virtutes* alla puntuale lettura di opere del Nazianzeno¹⁰.

La prima virtù che si incontra, la fortezza, è anche l'unica per cui Gregorio Presbitero si è riferito ad un dettaglio autobiografico del Nazianzeno. L'agiografo scrive:

«[Il Nazianzeno e Basilio] furono saldi ed inflessibili di fronte a quegli eventi che, spesse volte, si verificano tutt'ad un tratto, al punto che, quando la Grecia fu scossa da un terremoto, essi si mostrarono a tutti di animo forte e degni delle parole del profeta: "Per questo non avremo alcun timore quando la terra sarà sconvolta" (Ps. 45, 3)»¹¹.

È la ripresa – ma quanto variata! – di un nitido ricordo di Gregorio Nazianzeno. Quando questi, nel carme II,1,1, si lamenta dell'infelice condizione in cui è venuto a trovarsi dopo la morte del fratello Cesario¹², porta come termini di confronto due distinte memorie. Anzitutto, la spaventosa e giovanile esperienza di una tempesta marina, in cui chiese ed ottenne salvezza da Dio¹³, poi il terrore provato durante un terremoto:

⁹ Cfr. X. Lequeux, in Gregorii Presbyteri *Vita Sancti Gregorii Theologi*, cit., p. 13.

¹⁰ Per gli *exempla* nell'opera del Nazianzeno cfr. K. Demoen, *Pagan and Biblical Exempla in Gregory Nazianzen. A Study in Rhetoric and Hermeneutics*, Turnholt 1996.

¹¹ Greg. Presb. VGT 4, 21-26, pp. 130-132 Lequeux.

¹² La morte di Cesario si pone tra la fine del 368 e gli inizi del 369: cfr. P. Gallay, *La vie*, cit., p. 90.

¹³ La tempesta avvenne nel corso del viaggio che il giovane Gregorio compì da Alessandria alla volta della Grecia, attorno al 350: per ulteriori dettagli vd. C. Crimi, *Nazianzenica XIII*, cit.

«Mai patii un dolore di simili proporzioni: neppure quando solcai il mare, agitato dai venti furiosi, partendo dalla terra del Faro verso la Grecia, quando s'alza il Toro invernale, che i naviganti assai temono, e son pochi a sciogliere gli ormeggi. Qui io per venti notti e venti giorni interi giacqui a poppa della nave, chiamando con supplici preci Dio onnipotente. L'onda spumeggiava contro la nave, simile, di qua e di là, a montagne o a rocce scoscese e un bel po' ne cadeva dentro. Tutte le vele erano agitate, col vento che fischiava acuto tra i cavi. Il cielo era nero di nubi e riluceva di saette e riecheggiavano da ogni parte grida laceranti. Allora io donai me stesso a Dio, e sfuggii al mare tempestoso, acquietato dalle pie promesse. Neppur quando le fondamenta tutte dell'ampia Ellade erano scosse da sussulti e davanti al pericolo non appariva difesa: io tremavo, perché la mia anima non era stata iniziata ancora al dono celeste, quando il lavacro attrae sugli uomini la grazia e la luce dello Spirito»¹⁴.

Negli ultimi versi citati¹⁵ traspare il ricordo di un sisma, forse quello del 24 agosto del 358¹⁶, che si verificò quando il Nazianzeno doveva trovarsi ancora sul suolo dell'Attica. Val la pena osservare come l'agiografo, riprendendo questa memoria, elida ogni accenno al terrore provato dal poeta in quella circostanza e parli piuttosto di una impavidità di cui le parole del Nazianzeno *non* ci danno testimonianza. Inoltre, l'esperienza del solo Gregorio viene pure trasfe-

¹⁴ Greg. Naz. *carm.* II,1,1 vv. 307-326, PG 37, 993-994 = pp. 22-23 Tuilier-Bady-Bernardi (Saint Grégoire de Nazianze, *Oeuvres poétiques*, t. I., 1^{re} partie. Poèmes personnels II,1,1-11, texte établi par A. Tuilier et G. Bady, traduit et annoté par J. Bernardi, Les Belles Lettres, Paris 2004). È interessante notare che Greg. Naz. *Anth. Pal.* 8, 37 vv. 1-3 parla, in un contesto simile, di «spaventosi terremoti»: Πολλάκις ἔκ με νόσων τε καὶ ἀργαλέων ὀρυμαγδῶν / σεισμῶν τε κρουερῶν καὶ ἄγρια κυμαίνοντος / οἷδατος ἐξεσάωσας, ἐπεὶ Θεὸν ἴλαον εἶχες, «Spesso da morbi, da orrendi tumulti, da scosse agghiaccianti / di terremoti, da flutti selvaggi di mare rigonfio / tu mi salvasti, ché t'era benevolo Dio» (trad. F.M. Pontani, *Antologia Palatina*, II, Torino 1979, p. 397).

¹⁵ Il carme II,1,1 si colloca cronologicamente poco dopo la morte del fratello Cesario (cfr. sopra, nota 12) e quella, di poco successiva, della sorella Gorgonia.

¹⁶ Su di esso cfr. A. Hermann, *Erdbeben*, RAC V, Stuttgart 1962, 1070-1113, in particolare 1106, e la nota di A. Tuilier, in Grégoire de Nazianze, *Oeuvres poétiques...*, cit., p. 23 nota 83. Quando Cesario, fratello minore del Nazianzeno, scampò a un forte terremoto che colpì la città di Nicea l'11 ottobre del 368, il tremendo pericolo corso – scrive Gregorio – gli fece da guida (παιδαγωγός) a raggiungere una salvezza più grande, quella dell'anima: cfr. Greg. Naz. *or.* 7, 15, PG 35, 773A.

rita ed attribuita all'amico Basilio¹⁷: ma di quest'ultimo nulla sappiamo al proposito.

L'agiografo, in effetti, non opera una lettura banalmente 'eventuale' dell'accaduto: la sua è un'ottica diversa che nasce dall'esigenza di recuperare, sempre e comunque, ciò che è capitato al suo eroe e di dargli valenza edificante. Gregorio Presbitero leggeva, nel brano del carme II,1,1 che si è riportato, che il Nazianzeno, dinnanzi al pericolo della tempesta, si era donato a Dio, fidando nel suo aiuto: l'agiografo assume questo atteggiamento come esemplare e costante in Gregorio e lo trasferisce senza problemi a quello tenuto di fronte al terremoto. Il santo doveva dar *sempre* prova di una fede totalmente riposta in Dio: la sua fortezza *non* era e non poteva risolversi in una vacua ed orgogliosa affermazione di sé e della *propria* saldezza di nervi! È emblematico, in questa chiave, il Salmo 45, 2-3: 'Ο Θεὸς ἡμῶν καταφυγὴ καὶ δύναμις, βοηθὸς ἐν θλίψεσιν ταῖς εὐρούσαις ἡμᾶς σφόδρα. Διὰ τοῦτο οὐ φοβηθησόμεθα ἐν τῷ ταρασσέσθαι τὴν γῆν καὶ μετατίθεσθαι ὄρη ἐν καρδίαις θαλασσῶν («Dio è per noi rifugio e forza, soccorso nelle tribolazioni che tanto ci prendono. Per questo non avremo timore quando la terra sarà sconvolta e i monti saranno spostati nel cuore dei mari»), di cui non a caso l'agiografo cita il versetto 3a: la vera fortezza¹⁸ consiste nel confidare pienamente e unicamente in Dio. Un passo di un'omelia di Basilio a commento del Salmo 45 aiuta a capire l'atteggiamento dell'agiografo. Scrive infatti il vescovo di Cesarea:

«Per questo non avremo timore quando la terra sarà sconvolta e i monti saranno spostati nel cuore dei mari. Il profeta indica com'è grande la saldezza del confidare in Cristo: anche se tutto è messo sottosopra, anche se la terra viene sconvolta e messa a soqquadro, anche se i monti lasciano le proprie sedi e si spostano in mezzo al mare, non avremo timore, perché abbiamo Dio come rifugio e forza e soccorso nelle tribolazioni che tanto ci prendono. Di chi è così intrepido il cuore, di chi sono così imperturbabili i pensieri, a tal

¹⁷ Il fatto che il Nazianzeno parli di sé e di Basilio come una ξυνωρίς (cfr. sopra, nota 6) può giustificare, agli occhi dell'agiografo, che le esperienze ad Atene dell'uno – cioè Gregorio – possano essere riportate all'altro. Del resto, κοινὰ τὰ τῶν φίλων, come dice la locuzione proverbiale (cfr. R. Tosi, *Dizionario delle sentenze latine e greche*, Milano 1991, pp. 586 s.) apprezzata dal Nazianzeno: cfr., ad esempio, Greg. Naz. *epist.* 88, 2, p. 110 Gallay (Saint Grégoire de Nazianze, *Lettres*, I, texte établi et traduit par P. Gallay, Les Belles Lettres, Paris 1964).

¹⁸ Cfr. anche la definizione datane dallo stesso Nazianzeno (sopra, nota 7).

punto da rimanere col pensiero fisso in Dio, in mezzo a così grandi sconvolgimenti, e, grazie alla speranza riposta in Lui, da non spaventarsi dinnanzi a nessun avvenimento? Noi non siamo capaci di sopportare l'ira di un uomo; quando un cane o un'altra bestia ci assale, non volgiamo il nostro sguardo a Dio che è il nostro soccorso nelle tribolazioni, ma atterriti ci rivolgiamo a noi stessi»¹⁹.

La *virtus* successiva, la temperanza, è illustrata dalla menzione di Elia e Giovanni Battista. Scrive l'agiografo:

«[Il Nazianzeno e Basilio] esercitarono la temperanza (*enkráteia*) fin da giovinetti, accontentandosi di ciò che era necessario, sull'esempio di Elia e di Giovanni che visse di frutti selvatici, e disprezzando ogni cosa che porta alla mollezza e a lusingare il ventre: dissero addio ai piaceri»²⁰.

L'accostamento di Elia e Giovanni Battista – modelli e campioni di vita anacoretica – è del tutto consueto nella letteratura patristica e bizantina ed è pure assai frequente nel Nazianzeno²¹: questi nel carne I,2,10 – per citare un esempio – li ricorda nell'arco di non molti versi. Di Elia si legge ai vv. 523-532, del Prodomo ai vv. 540-548²².

Gli *exempla* di castità che l'agiografo mette poi in campo sono due filosofi pagani, Senocrate e Polemone. Gregorio Presbitero ne ricorda rapidamente due tratti peculiari che li riguardano:

«E cosa dire della loro [*scil.* del Nazianzeno e di Basilio] castità, che li mantenne per tutta la vita santi e puri per Dio, al punto che quasi quasi il famoso Senocrate e Polemone furono loro inferiori? Il primo era rimasto immobile quando una etera²³ gli si coricò al fian-

¹⁹ Bas. Caes. *hom. in Ps.* 45, 3, PG 29, 420BC.

²⁰ Greg. Presb. VGT 4, 26-30, p. 132 Lequeux.

²¹ Cfr., ad esempio, Greg. Naz. *or.* 2, 52, PG 35, 461B; *or.* 14, 4, PG 35, 861C; *or.* 22, 5, PG 35, 1137A; *or.* 26, 7, PG 35, 1237A; *carm.* II,1,11 vv. 292-294, PG 37, 1049 s. = p. 68 Jungck; *epist.* 99, p. 117 Gallay. Cfr. anche X. Lequeux, in Gregorii Presbyteri *Vita Sancti Gregorii Theologi*, cit., p. 216 nota [8].

²² Gregorio Nazianzeno, *Sulla virtù: carne giambico [I,2,10]*, introduzione, testo critico, traduzione di C. Crimi, commento di M. Kertsch, appendici a cura di C. Crimi e J. Guirau, Pisa 1995, pp. 152-154. Cfr. anche il relativo comm. *ad loc.*, rispettivamente pp. 292 s. e 294-296.

²³ Il vocabolo ἑταίρις utilizzato da Gregorio Presbitero è lo stesso con cui il Nazianzeno, in *carm.* I,2,10 v. 802, p. 172 Crimi-Kertsch (cfr. comm. *ad loc.*, p. 344) designa l'etera, chiamata da un giovane intemperante, che la semplice visione dell'effigie del filosofo Polemone bastò ad allontanare: vd. sotto, nota 25 e contesto.

co; l'altro era praticamente inavvicinabile dalle donne di bordello che avevano grande paura della severità del filosofo»²⁴.

Questi accenni ai due filosofi antichi dipendono, con ogni evidenza, da due aneddoti che il Nazianzeno, nel citato carme I,2,10, aveva inserito come testimonianze di castità. Scrive il Padre cappadoce:

«Raccontano che Senocrate, quando gli fu buttata addosso una prostituta da alcuni che volevano metterlo alla prova – era notte e dormiva –, allorché se ne accorse non restò sconvolto dalla novità dell'oltraggio né si alzò o tollerò di fuggire – ambedue le cose erano indegne di Senocrate –, ma rimase così immobile ed invulnerabile, che quella volentieri scappò, gridando: “Perché m'avete ingannato, facendomi coricare assieme ad un morto?”. (...) Né da me verrà fatto passare sotto silenzio Polemone: anche questo, infatti, è un prodigio tra i più divulgati. Costui, dapprima, non faceva parte di coloro che sono casti ed era schiavo assai turpe dei piaceri. Ma dopo che fu preso dall'amore per il bene, avendo trovato un consigliere – non so dire chi, se un saggio oppure se stesso –, subito si mostrò tanto superiore alle passioni che esporrò uno solo dei suoi prodigi. Un giovane intemperante aveva chiamato a sé un'etera, ma questa, dicono, quando s'avvicinò al vestibolo, e venne a sovrastarla l'effigie di Polemone, al vederla – e infatti incuteva rispetto – andò via subito, sconfitta dalla visione, vergognandosi del personaggio raffigurato come se fosse stato vivo»²⁵.

Il medesimo carme I,2,10 del Nazianzeno fornisce pure il personaggio citato come *exemplum* di giustizia²⁶: si tratta di Aristide, indicato dal Padre cappadoce con una perifrasi, “il figlio di Lisimaco”, ὁ Λυσιμάχου (v. 342). L'agiografo ha correttamente individuato²⁷ nell'ὁ Λυσιμάχου il noto personaggio storico, la cui onestà era proverbiale²⁸.

²⁴ Greg. Presb. VGT 4, 30-36, p. 132 Lequeux.

²⁵ Greg. Naz. *carm.* I,2,10 vv. 778-786 e 793-807, pp. 170-172 Crimi-Kertsch. Cfr. anche X. Lequeux, in Gregorii Presbyteri *Vita Sancti Gregorii Theologi*, cit., pp. 216 s. nota [9].

²⁶ Greg. Naz. *carm.* I,2,10 vv. 341-349, p. 138 Crimi-Kertsch.

²⁷ Al contrario, Cosm. Hier. *comm. in Greg. Naz. carm.* I,2,10, vv. 341-349, in Gregorio Nazianzeno, *Sulla virtù*, cit., p. 397, non individua il personaggio che si cela dietro la perifrasi. L'esegesi di Cosma appare qui nettamente autoschediastica.

²⁸ Cfr. Gregorio Nazianzeno, *Sulla virtù*, cit., p. 260, comm. ai vv. 341 ss. Cfr. anche X. Lequeux, in Gregorii Presbyteri *Vita Sancti Gregorii Theologi*, cit., p. 217 nota [10].

Gregorio Presbitero indica poi come *exempla* antichi di povertà volontaria i cinici Antistene, Diogene e Cratete:

«Quanto alla povertà, [il Nazianzeno e Basilio] superarono e sorpassarono quella di Antistene, di Diogene e di Cratete a tal punto che le austere affermazioni di costoro si rivelarono come uno scherzo. Come costoro, infatti, Gregorio e Basilio disprezzavano le ricchezze ma si liberarono della iattanza e della vanagloria, cioè dei vizi da cui furono affetti quei mirabili ‘cani’, che insozzarono la loro austera filosofia con pubblici annunci (*demosiois kerygmasi*) e col disprezzo per gli altri uomini»²⁹.

I tre filosofi in questione sono menzionati alcune volte negli scritti del Nazianzeno³⁰. In particolare, Diogene e Cratete vengono esplicitamente ricordati nel citato carme I,2,10 ai vv. 218 ss., con aneddoti che riguardano la loro povertà volontaria. Uno di questi aneddoti, che ha Cratete per protagonista, aiuta a deciptare l'allusione fatta dall'agiografo ai “pubblici annunci”³¹ di quei “mirabili ‘cani’”. Ecco l'aneddoto che Gregorio Nazianzeno ci narra:

«... Cratete pose se stesso al di sopra delle ricchezze e lasciò la sua proprietà abbandonata alle pecore, giudicandola ministra del vizio e dei corpi, salì su di un'ara e con solenne bando annunciò se stesso come se si trovasse nel mezzo di Olimpia – questo era il bando, mirabile e rimbombante: “Cratete libera il tebano Cratete” –: sapeva che l'esser dominati dalle ricchezze significa schiavitù»³².

Il giudizio dell'agiografo sui cinici, arroganti e vanagloriosi, «che insozzarono la loro austera filosofia con pubblici annunci e col disprezzo per gli altri uomini», si pone sulla linea di quello che Gregorio Nazianzeno, ancora nel carme I,2,10, aveva conclusivamente emesso:

²⁹ Greg. Presb. *VGT* 4, 42-48, p. 132 Lequeux.

³⁰ I tre compaiono, ad esempio, in Greg. Naz. *or.* 4, 72, per cui rimando al comm. di A. Kurmann, *Gregor von Nazianz. Oratio IV gegen Julian. Ein Kommentar*, Basel 1988, pp. 240-249. Sono citati insieme anche in *or.* 25, 7, *PG* 35, 1208B, e in *carm.* II,1,11 vv. 1032 s., *PG* 37, 1100 = p. 104 Jungck.

³¹ L'espressione δημοσίοις κηρύγμασι appare modellata su Greg. Naz. *or.* 43, 60, *PG* 36, 574D, δημοσίου κηρύγματος. Il Nazianzeno ricorda in questo passo Cratete e il suo pubblico annuncio, in vistoso contrasto con la povertà discreta di Basilio.

³² Greg. Naz. *carm.* I,2,10 vv. 228-235, p. 130 Crimi-Kertsch (vd. comm. *ad loc.*, pp. 241 s.).

«Ma se devo in qualche modo entrare più a fondo nel loro [*scil.* degli antichi filosofi] modo di vivere, per far vedere che non racconto queste cose inutilmente, coloro che tenevano in pregio la mancanza di ricchezze e la vita libera e senza legami, anzitutto perseguivano il bene in maniera non buona: l'ostentazione, infatti, era maggiore dell'amore per il bene – che bisogno c'era di are e di proclamare?...»³³.

In conclusione, il 'catalogo delle virtù' messo in campo da Gregorio Presbitero a proposito del giovane Nazianzeno (e di Basilio di Cesarea) utilizza ampiamente i materiali forniti dalle opere del Padre cappadoce: in particolare, il carme giambico I,2,10. Val la pena notare che la struttura di questo componimento, definita 'a catalogo'³⁴, contempla l'alternanza di personaggi ed aneddoti del mondo antico con episodi paradigmatici della Sacra Scrittura.

Questa poesia, dunque, andrà inserita tra le letture gregoriane sfruttate con successo dall'agiografo bizantino al fine di costruire l'edificio agiografico attorno al suo eroe. Direi pure che Gregorio Presbitero ha ripreso dal carme in questione non solo materiali e spunti da utilizzare secondo una tecnica paragonabile a quella di un *musivarius*, ma l'idea stessa di una struttura 'a catalogo' in cui sono proposti *insieme* pagani e cristiani accomunati dalla ricerca delle virtù, sia pure con percorsi ed esiti distinti.

³³ Greg. Naz. *carm.* I,2,10 vv. 265-271, p. 132 Crimi-Kertsch (vd., in particolare, p. 249, comm. al v. 269).

³⁴ Cfr. C. Crimi in Gregorio Nazianzeno, *Sulla virtù*, cit., p. 38.

CARMELO CRISTALDI

IL PROBLEMA DELL'ACQUA NEL MEDITERRANEO

Introduzione

Le analisi sull'ambiente e lo sviluppo dell'area del Mediterraneo, stanno assegnando un'importanza fondamentale al problema dell'acqua.

Nel Mediterraneo sta crescendo la consapevolezza della scarsità e del valore prezioso dell'acqua, che rappresenta una risorsa da gestire con attenzione, se vogliamo evitare preoccupanti crisi future.

A tal proposito, molti paesi ed organizzazioni internazionali hanno iniziato ad adottare i principi enunciati dagli accordi internazionali, tali principi variano da regione a regione a seconda del loro livello di interessamento e dal grado di azione.

Tuttavia, l'impegno attuale non è sufficiente a fronteggiare la situazione di crescente pressione sulle risorse e alle mancanze del sistema d'approvvigionamento idrico. Bisogna far di più e in modo più veloce per fronteggiare il problema dell'acqua che minaccia la maggior parte dei paesi in via di sviluppo.

L'acqua deve essere garantita a livello locale, regionale e nazionale, insieme alla sanità, all'istruzione, alla disponibilità energetica e alla sicurezza alimentare.

Per evitare la crisi idrica è opportuno modificare le abitudini di consumo delle popolazioni e mobilitare persone e risorse verso l'obiettivo principale della sicurezza dell'acqua per tutti. Per fare ciò occorre dare responsabilità alla collettività, in maniera tale da adottare una nuova politica dell'acqua, basata sulla gestione integrata, sul risparmio delle risorse e sul riconoscimento degli aspetti economici e sociali della loro gestione.

Per risolvere questo problema ognuno deve svolgere il proprio ruolo: i governi per il potere di delega e di controllo, le comunità ed il settore privato come agenti delle trasformazioni sul campo. I governi dovrebbero fissare gli obiettivi di messa in sicurezza dell'ac-

qua volti a ridurre il tasso di povertà, il miglioramento della sanità e la tutela delle risorse ambientali. È possibile raggiungere tali obiettivi se vengono adottate nuove politiche idriche, assunti impegni e mobilitate risorse.

In definitiva, in gran parte dell'area mediterranea, i problemi dell'acqua stanno assumendo un'importanza sempre crescente nell'ambito delle politiche riguardanti l'ambiente e lo sviluppo.

1. Le questioni dell'acqua nei paesi del Mediterraneo

La maggior parte dei paesi del Mediterraneo affrontano gli stessi problemi legati alla gestione dell'acqua, ma le priorità cambiano a seconda delle diverse realtà economiche, tecnologiche e politiche, regionali e internazionali.

Tali priorità vanno dai conflitti per l'accesso all'acqua, al rapido incremento dei costi di approvvigionamento, fino ad arrivare all'inquinamento.

I principali problemi idrici nel Mediterraneo sono:

- carenza di acqua e crescita della popolazione;
- cattiva gestione delle risorse idriche, in modo particolare nell'agricoltura;
- scarsa informazione sulle risorse idriche;
- problemi concernenti i corsi d'acqua transfrontalieri;
- degrado della qualità dell'acqua;
- inquinamento dell'acqua;
- divari tra offerta e domanda idrica;
- definizione dei ruoli e delle funzioni delle autorità responsabili della gestione;
- mancanza di fondi per la valorizzazione delle risorse;
- mancanza di politiche adottate;
- ecc.

2. Il cambiamento climatico nell'area mediterranea

L'acqua nel Mediterraneo è limitata e a rischio di esaurimento, poiché è stata sottoposta ad uno sfruttamento eccessivo, in modo particolare nelle zone del Sud ed Est del bacino.

Tale risorsa è distribuita in maniera ineguale tra i vari paesi e le popolazioni del Mediterraneo: 72% al Nord, 23% ad Est, 50% al Sud.

La scarsità di acqua in tale area non è un fenomeno nuovo. La novità sta nel fatto che il fenomeno della siccità sarà sempre più frequente e violento nell'area del Mediterraneo. Se le acque non verranno gestite con maggiore responsabilità, la siccità diventerà cronica e le sue conseguenze saranno sempre più devastanti. Esempi emblematici della cattiva gestione delle acque nella regione mediterranea sono, nei paesi dell'UE, la continua crescita dell'irrigazione, nei paesi che non fanno parte dell'UE, la grande quantità di acqua sprecata a causa della bassa efficienza dei sistemi di irrigazione.

La siccità è un fenomeno naturale, anche se spesso viene erroneamente considerato come un evento eccezionale e inaspettato. Ciononostante, a fianco delle cause naturali che la determinano ne esistono altre prettamente antropiche come lo sfruttamento dei terreni e l'utilizzo delle acque che aumentano la violenza della siccità e di conseguenza i suoi effetti.

Diversi studi hanno dimostrato che ogni dieci anni, si verificano dappertutto annate di siccità. Negli ultimi decenni anche nella sponda Nord, che aveva sempre fatto affidamento su una disponibilità idrica *pro-capite* adeguata, alcuni paesi hanno vissuto siccità di lungo periodo memorabili.

La proiezione relativa ai futuri prelievi in rapporto alle risorse disponibili, rileva che, a partire dai prossimi anni, nei paesi del Sud del Mediterraneo la domanda dell'acqua raggiungerà la soglia massima di sfruttamento delle risorse e la maggior parte di tali paesi potrebbe entrare in una fase di carenza d'acqua cronica¹.

I paesi dell'area Mediterranea dovranno affrontare i seguenti problemi:

- diminuzione delle risorse *pro-capite* di almeno il 50% rispetto a quella attuale, sia in termini di disponibilità che di prelievi; (fig. 1)
- sfruttamento delle risorse ad un tasso relativamente alto, con il conseguente rischio di deterioramento della qualità dell'acqua;
- riduzione dei prelievi idrici, che avrà effetti nei diversi settori, creando in tal modo tensioni e conflitti tra gli utenti dei vari settori produttivi, naturalmente dando precedenza al settore potabile rispetto al settore irriguo aumentando in tal modo il degrado dei terreni;
- infine, il deterioramento della qualità dell'acqua, a causa dell'immissione di rifiuti nell'acqua e nell'atmosfera.

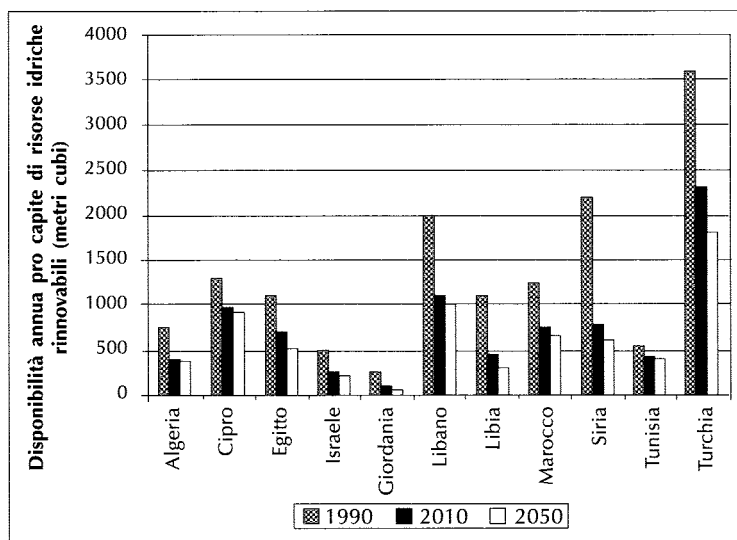
¹ Ferragina E., a cura, (2003), *Acqua e sviluppo. Una politica delle risorse idriche per il futuro del Mediterraneo*, Il Mulino, Bologna, p. 61.

Per quanto riguarda i paesi del Nord del Mediterraneo che sono ricchi d'acqua, l'acqua non solo è minacciata, ma rappresenta essa stessa una minaccia. Le inondazioni causate dall'innalzamento dei corsi d'acqua, dalle frane, dagli smottamenti del terreno e dalle colate di fango (ad esempio, come è successo nella città di Sarno, in Campania) dovute non solo ad un uso non adeguato del suolo ma anche all'alto livello di precipitazioni, entrambi rappresentano il principale rischio di disastro ambientale. Tutto ciò, è accresciuto dalla concentrazione di popolazione e di attività in tali aree.

Dunque, la prevenzione dei disastri, insieme alla mobilitazione delle risorse è il principale obiettivo di gestione nella maggior parte dei bacini idrici del Mediterraneo².

A tal proposito, i cambiamenti climatici sono stati riconosciuti come un fattore chiave che provoca la siccità.

Fig. 1. Disponibilità idrica *pro capite* nei paesi mediterranei



1700 – Stress idrico – periodico

1000 – Stress idrico – cronico

500 – Stress idrico - assoluto

Fonte: Divisione delle Nazioni Unite sulla popolazione

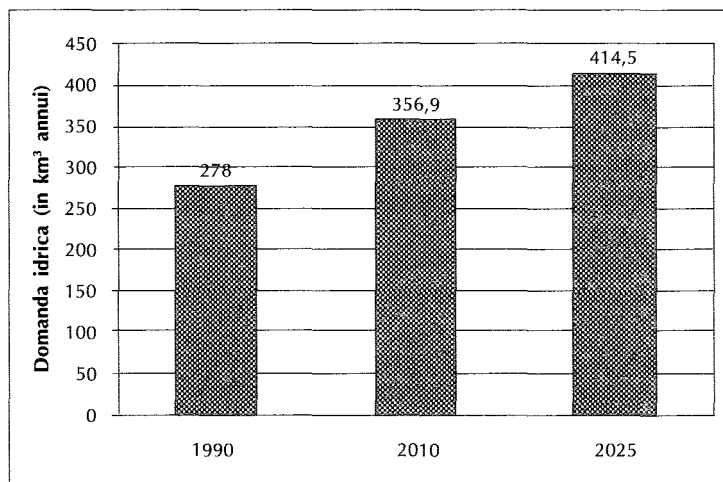
² Amendola A. e Autiero G., (1998), *Gestione delle risorse comuni e incentivi alla cooperazione*, in *L'acqua nei paesi mediterranei*, a cura di Ferragina E., Il Mulino, Bologna.

3. Il divario tra offerta e domanda idrica nel Mediterraneo

L'aumento del tasso di urbanizzazione, accanto all'aumento della popolazione, ha determinato una pressione sulle risorse, a causa della crescita dei consumi nei paesi in via di sviluppo del Mediterraneo. Ciò ha comportato una diversa distribuzione settoriale della risorsa idrica. A tal proposito, i paesi del Sud ed Est dell'area Mediterranea troveranno delle difficoltà a garantire il soddisfacimento dei bisogni agricoli, domestici e industriali. Dunque l'approvvigionamento dell'acqua in tali aree è un problema molto grave.

Nella figura 2 viene indicata la domanda idrica per gli anni 1990, 2010 e 2025: i dati ci dicono che ci sarà un aumento della domanda nei prossimi decenni. Complessivamente per tutti i paesi, la domanda di acqua subirà un aumento di circa il 50% rispetto a quello attuale.

Fig. 2. Fabbisogno idrico nel 1990 e previsioni per l'anno 2010 e 2025 (in chilometri cubi annui)



Fonte: Divisione delle Nazioni Unite sulla popolazione

La cosa su cui occorre porre l'accento nei prossimi anni, è lo squilibrio strutturale tra l'aumento della domanda di acqua necessaria a soddisfare i bisogni e le risorse naturali disponibili, dato che l'acqua è una risorsa rinnovabile. In alcuni paesi del Mediterraneo tale squilibrio si è già verificato nel 2000, mentre negli altri paesi di tale area la domanda idrica ha già raggiunto il limite delle risorse

disponibili durante gli anni Novanta e quindi sono entrati in una fase di deficit idrico cronico.

Per risolvere tale deficit, nel corso degli anni, si è cercato di sviluppare le infrastrutture idriche³.

Inoltre, il costo di valorizzazione delle risorse meno accessibili è elevato ed il processo richiede tempi molto lunghi, mentre in termini di costi ambientali ed umani di realizzazione dei progetti possono essere enormi.

Tutto ciò fa sì che l'aumento dell'offerta difficilmente subirà delle evoluzioni, tali da soddisfare la domanda idrica. Da ciò si può dedurre che uno dei cambiamenti più importanti riguarda il passaggio dalla priorità data al varo di grandi programmi infrastrutturali ad un approccio più equilibrato che metta in risalto:

- l'allocazione di una quantità di acqua prefissata da ripartire tra le diverse domande in rapida crescita ed in competizione tra loro;
- le strategie di gestione della domanda che favoriscono politiche ed interventi volti alla riduzione dei livelli di utilizzo *pro-capite* o per tipo di usi;
- le tecnologie e gli strumenti istituzionali che rendono i principi di gestione della domanda parte integrante dei primi due punti;
- gli strumenti economici e finanziari e i quadri normativi e legali⁴.

Tuttavia, tali principi non possono essere applicati in modo soddisfacente in base alle politiche idriche attuali. Per cui si è reso necessario modificare quelle esistenti e formularne di nuove.

4. Le politiche idriche adottate nel Mediterraneo

Nel passato le politiche idriche adottate non sempre hanno ricevuto la dovuta attenzione. I responsabili del settore idrico, hanno fallito nel formulare, aggiornare e mettere in atto le politiche volte a migliorare gli interventi, le pratiche di gestione e di riduzione della povertà. Tuttavia, bisogna evidenziare che i problemi dell'acqua di un paese non possono più essere risolti né dai ministri, né dagli esperti del settore. Tali problemi sono così difficili da non poter essere affrontati da una sola istituzione. Però, tutti sono concordi nell'affrontare, che

³ Prosperetti I., (1995), *Il finanziamento degli investimenti nel settore idrico*, in *La gestione delle risorse idriche*, a cura di R. Malaman, Il Mulino, Bologna, pp. 111-117.

⁴ Ferragina E., a cura, (2003), op. cit., p. 65.

nei prossimi anni, i problemi dell'acqua diventeranno sempre più complessi e collegati all'andamento di altri settori, quali quello energetico, ambientale, agricolo, industriale e sanitario.

Da un'attenta analisi, si può notare che, le politiche idriche adottate sono orientate tutte in un'unica direzione, ossia quello di aumentare la quantità di acqua. La mancata identificazione del principale problema del settore, che rappresenta un aspetto fondamentale per la ricerca di soluzioni sostenibili e di lungo periodo ai problemi dell'acqua, rappresenta il fallimento delle politiche idriche non solo nazionali ma anche locali in quasi tutti i paesi del Mediterraneo.

Le politiche idriche di questo secolo dovrebbero essere differenti dalle politiche e dalle strategie adottate nel secolo scorso, determinate da cambiamenti avvenuti nel settore idrico e nei settori ad esso collegati. Naturalmente i vari problemi che si presentano non possono essere risolti sulla base delle esperienze passate.

I paesi del Mediterraneo, come del resto tutti i paesi del mondo devono adattarsi alle politiche economiche e sociali nazionali in atto, per migliorare la qualità di vita della popolazione.

Quindi ogni paese deve seguire una linea politica in materia di uso e tutela dell'acqua e di conseguenza attuare programmi specifici e introdurre nuove misure per realizzare progetti fattibili ed efficaci.

5. Il settore idrico nei paesi della sponda Nord del Mediterraneo

Il problema dell'acqua è indirizzato a sviluppare i principali problemi legati al settore idrico e a trovare soluzioni innovative per la loro risoluzione. Milioni di persone, in tutto il mondo stanno cercando delle soluzioni a tale problema. L'obiettivo è quello di sensibilizzare l'opinione pubblica mondiale. Infatti, nel Mediterraneo il problema dell'acqua, della popolazione e dell'ambiente ha portato a suddividere l'intera area in 4 sotto-regioni: il Nord (dalla Spagna alla Turchia), il Sud (dal Marocco all'Egitto), il Medio Oriente (Palestina, Siria, Giordania, Israele e Libano) e le isole (Malta, Cipro, le isole della Turchia, Grecia, Spagna, Italia, Francia, Croazia).

Per ogni area sono stati realizzati programmi di azione volti a trovare tali soluzioni.

Innanzitutto, tale area è densamente popolata, per cui, la popolazione esercita una forte pressione sulle risorse idriche.

I più importanti bacini idrici del Mediterraneo (fatta eccezione del bacino del Nilo) sono situati in questa area (Po, Ebro, Rodano, ecc.).

La media annuale delle precipitazioni oscilla tra i 500 e gli oltre 1000 millimetri annui, eccetto la Spagna, dove le precipitazioni sono inferiori ai 500 millimetri.

- I principali fattori che operano cambiamenti nel settore idrico sono:
- *I cambiamenti demografici.* In questi paesi risiedono più della metà della popolazione del Mediterraneo. In ogni caso, ciò che preoccupa non è la popolazione complessiva che risiede nella sponda Nord, quanto la crescita della popolazione urbana, poiché tende a concentrarsi lungo le coste. Tale area presenta una domanda idrica elevata, il cui soddisfacimento non può essere assicurato in modo adeguato, di conseguenza, il deterioramento della qualità dell'acqua lungo le coste è sempre più frequente.
 - *I cambiamenti economici.* Nei paesi della sponda Nord del Mediterraneo si registrano divari nei livelli del PIL. Infatti, un elevato PIL offre migliori opportunità di valorizzazione e gestione delle risorse idriche, al contrario succede quanto il livello di sviluppo economico è basso, riducendo l'occupazione e le possibilità di spostare la manodopera da settori che utilizzano l'acqua in maniera meno efficiente a quelli che la utilizzano in maniera più efficiente. Tutto questo, ha portato da un lato a un decremento della domanda idrica nel settore industriale, dall'altro, la riduzione degli investimenti ha portato a una diminuzione di interventi nelle infrastrutture idriche.
 - *I cambiamenti sociali.* Poiché l'acqua in molti paesi di tale area è considerato un bene pubblico, deve essere garantita a tutti ma ad un prezzo che copre solo in parte il suo costo complessivo. Questa opinione è diffusa maggiormente nelle aree rurali, dove l'agricoltura è la principale attività di sostentamento. L'obiettivo del governo di mantenere i prezzi bassi è quello di contenere i flussi migratori dalle aree rurali a quelle urbane.

Inoltre, la maggior parte dei paesi della sponda Nord del Mediterraneo non possono essere considerati aridi, eccetto alcune aree del Sud della Spagna, dell'Italia, della Turchia e della Grecia. Tali paesi sono ricchi di risorse idriche, e il regime delle precipitazioni è soddisfacente e determina numerosi corsi d'acqua e una buona disponibilità di risorse idriche sotterranee e superficiali.

In questa regione, la siccità è un fenomeno raro e non una caratteristica predominante. Il problema principale di quest'area riguarda le variazioni stagionali e la carenza di acqua nelle zone costiere.

Infatti, gli stati dell'UE sono i più ricchi di acqua del Mediterraneo, mentre la Bosnia, l'Erzegovina e l'Albania hanno il Pil *pro capite*

più basso e le più alte perdite in rete. Il turismo per tali paesi, come Spagna, Francia, Italia, Grecia è uno dei principali settori economici; per altri come Albania, Croazia, Turchia si appresta a diventare tale in avvenire. Nello stesso tempo, esso contribuisce ad aumentare la domanda idrica e ad aggravare ulteriormente il problema della scarsità presente soprattutto nelle zone costiere.

In definitiva, si possono identificare in tale area tre gruppi distinti di paesi:

- quelli sviluppati economicamente (Spagna e Francia settentrionale, Italia centrale e settentrionale, e l'area interna della Grecia), hanno favorito miglioramenti nel settore idrico;
- quelli meno sviluppati economicamente (Slovenia, Croazia, Bosnia Erzegovina, Albania, Turchia, ecc), dove sussistano problemi riguardanti l'approvvigionamento di base, dovuti al carente sistema idrico;
- quelli afflitti da penuria idrica, ma economicamente sviluppati (Spagna meridionale, Mezzogiorno d'Italia e l'area costiera della Grecia).

6. La politica idrica nei paesi della sponda Sud del Mediterraneo

In futuro i paesi del Mediterraneo dovranno affrontare grandi sfide nel settore idrico, causate non solo dalla scarsità di risorse, ma anche determinate dagli alti tassi di crescita della popolazione, dalle migrazioni e dalla ricerca di migliori condizioni di vita. Anche in Europa si sta assistendo a situazioni di deficit idrico determinate da una carenza di disponibilità di acqua e da una mancanza di capacità gestionale a causa dell'abbassamento delle falde freatiche e della condizione dei fiumi, inquinati e ridotti a rivoli.

Gli abitanti della sponda Sud del Mediterraneo hanno sempre sofferto per la carenza di acqua, dovuta al clima semi-arido e alle scarse precipitazioni. Tuttavia, la situazione negli ultimi anni si sta sempre più aggravando a causa dell'aumento della popolazione urbana della crescita del settore agricolo nonché dell'incremento della domanda idrica per usi industriali e domestici.

La popolazione mondiale, che attualmente è di circa 6 miliardi, aumenterà in maniera considerevole nei prossimi decenni, nei paesi della sponda Sud del Mediterraneo tale incremento si registrerà nel corso di una sola generazione. Invece, la disponibilità idrica, è destinata a rimanere stabile.

Questa popolazione in continuo aumento consuma una quantità

crescente di acqua e di cibo, esercitando una forte pressione sulle già limitate risorse, a tale fattore si aggiungono il miglioramento delle condizioni di vita, la scarsa disponibilità idrica determinata dalle limitate precipitazioni, all'aumento dell'inquinamento, ecc.

A tal proposito, gli esperti concordano che in un prossimo futuro, quando diminuirà la disponibilità di risorse idriche, la domanda per usi domestici e industriali potrà essere soddisfatta solo attraverso la dissalazione delle acque salmastre o dell'acqua di mare.

Uno dei vantaggi della dissalazione è legato al fatto che tale fonte non è soggetta ad esaurimento e ciò porta a ridimensionare gli ostacoli rappresentati dagli elevati costi energetici e di investimento.

Per fare un esempio, basta considerare che un progetto di dissalazione per 100.000 persone costerebbe quanto un moderno aereo da combattimento.

Se circoscriviamo l'esempio all'area Sud del Mediterraneo, ci accorgeremo che per soddisfare la domanda idrica di Israele, Giordania, e Palestina basterebbero meno di 10 miliardi di dollari.

Per affrontare il problema idrico nella sponda Sud è necessario: risparmio idrico, fissazione delle tariffe, ottimizzazione degli usi ed un uso accorto di tecnologie innovative.

Infatti, le attuali politiche idriche, sia in Giordania che nel Mediterraneo, non sono sostenibili dal punto di vista finanziario, ambientale e sociale. Le tariffe coprono solo una percentuale minima del costo reale del servizio idrico, di conseguenza tutti siamo responsabili dello spreco di una risorsa come l'acqua.

Gestire la domanda non è l'unico modo per preservare tale risorsa, i governi possono accrescere la disponibilità dell'acqua riparando gli acquedotti. La Giordania, per esempio, grazie al sostegno della comunità internazionale, ha già varato un programma di intervento sulla rete idrica, dove in passato ha fatto registrare perdite di acqua pari al 55%.

Inoltre, è necessario incrementare il riuso delle acque reflue. Il riciclaggio delle acque reflue industriali intrapreso su larga scala negli anni Settanta, ha dato prova di essere un ottimo metodo per ridurre il risparmio idrico.

Tuttavia se non si agisce sul crescente inquinamento e sulla propensione ad inquinare, qualsiasi rimedio risulterebbe inutile.

In definitiva, il problema potrebbe essere risolto attraverso campagne di sensibilizzazione più efficaci e migliori programmi di controllo delle nascite, poiché un aumento della popolazione comporterà un maggior consumo di acqua e di cibo.

7. Le varie misure di sicurezza idriche adottate

Per raggiungere la sicurezza idrica, è necessario garantire sia agli ecosistemi che alla popolazione una quantità di acqua necessaria alla salvaguardia della salute. In tal modo, i governi hanno la responsabilità di dover garantire il pieno soddisfacimento di tale bisogno, che è necessario per la sopravvivenza. La soddisfazione di tale bisogno è impedito non tanto dalla scarsa disponibilità di acqua, quanto da investimenti inadeguati in tecnologia e infrastrutture (ad esempio, dighe) da parte dei governi, dei fornitori di acqua e delle collettività locali. Quindi, i governi devono adottare delle politiche idriche capaci di sostenere lo sviluppo umano ed economico e a proteggere l'ambiente mediterraneo nei prossimi anni.

Una volta redatte le politiche idriche, devono tendere al raggiungimento della sicurezza idrica, con il minor rischio e la minore incertezza per il futuro. Tutto questo si può ottenere attraverso un aggiornamento delle politiche adottate, in particolar modo quando le ipotesi sulle quali esse si basano vengono meno.

Le varie politiche adottate nel corso degli anni devono essere sempre aggiornate, per poter affrontare i problemi idrici futuri.

8. L'acqua e il cambiamento climatico

Anche il cambiamento climatico sulla risorsa idrica deve essere esaminato nel lungo periodo. È stato dimostrato recentemente che il clima del pianeta sta cambiando, poiché stiamo assistendo ad un innalzamento della temperatura non solo della superficie terrestre ma anche di quella marina. Tali cambiamenti si avvertiranno maggiormente nell'area Sud del Mediterraneo e di conseguenza influenzeranno il ciclo idrologico, ossia un aggravamento dei rischi di siccità e di inondazioni.

Infatti negli ultimi decenni abbiamo assistito ad una riduzione delle precipitazioni.

9. Le risorse del settore idrico in Italia

In Italia la disponibilità di acqua presenta una diversa variabilità. (tab. 1) Mentre il Nord, è caratterizzato dai più grandi corsi d'acqua, il Sud presenta corsi d'acqua più circoscritti e più irregolari.

Tab. 1. Disponibilità di acqua per zona idrografica (m³/anno/abitante)

Zona idrografica	Precipitazioni	Risorse disponibili			Capacità di invaso
		Superficie	Sottosuolo	Totale	
Bacino Po	4.654	1.045	290	1.334	142
Nord Est	6.693	1.707	268	1.975	167
Liguria	3.557	207	171	377	16
Romagna-Marche	6.126	294	183	478	63
Toscana	5.853	152	123	275	39
Lazio-Umbria	4.173	242	195	437	78
Abruzzo-Molise	7.728	1.594	161	1.755	392
Puglia	3.429	136	84	220	103
Campania	4.290	229	172	400	14
Calabria-Basilicata	9.110	954	226	1.180	429
Sicilia	3.865	152	237	388	148
Sardegna	11.854	1.161	137	1.298	885
Italia	5.273	705	216	921	150

Fonte: IRSA- CNR (1999)

Quindi, le Regioni del Nord godono di risorse abbondanti e disponibili, sono anche quelle dove la conformazione geografica ha permesso di incrementare la disponibilità naturale attraverso opere di invaso. Tutto ciò, fa sì che il Nord fa un utilizzo intenso dell'acqua soprattutto a scopo energetico ed irriguo. Al contrario, al Sud la disponibilità naturale è ridotta, infatti, la maggior parte degli approvvigionamenti idrici si basano su trasferimenti a lunga distanza e su grandi opere di invaso. Mentre al Nord si può utilizzare fino al 50% dell'acqua disponibile, tale percentuale scende drasticamente al Sud (con punte del 15-20%) nelle isole e del 10% in Puglia.

Nonostante la mancanza di studi approfonditi sul problema idrico, si può affermare con certezza che nell'ultimo ventennio si è registrato una riduzione delle precipitazioni e di conseguenza un aumento dei periodi di siccità, tutto questo causato dai cambiamenti climatici.

Quando alla qualità dell'acqua, si può affermare che nella maggior parte dei casi è accettabile, tuttavia ritroviamo significativi concentrazioni di inquinanti presso i principali centri urbani e industriali⁵.

In Italia, come in tutti i paesi del Mediterraneo, gli usi dell'acqua possono essere ripartiti nelle seguenti macrocategorie: uso po-

⁵ Ministero dell'ambiente, (2001), *Relazione sullo stato dell'ambiente*, Roma.

tabile, uso industriale, uso irriguo, uso energetico, uso estetico-ricreativo e vita acquatica.

Per usi civili si intendono quelli relativi al consumo umano e ai servizi di igiene privati e collettivi. I consumi idrici per usi civili variano a seconda delle grandezze degli agglomerati urbani, al livello di benessere economico e allo stile di vita della popolazione. Negli ultimi anni stiamo assistendo ad un aumento dell'utilizzo dell'acqua *pro-capite*, da ricondursi all'innalzamento della qualità del servizio idrico e del reddito medio della popolazione. Gli usi civili rappresentano solo una frazione modesta del totale (circa il 15%).

Per usi industriali, la richiesta idrica varia da settore a settore; maggiore richiesta d'acqua si ha per esempio nel settore petrolchimico, metallurgico, tessile e alimentare. In Italia negli ultimi anni abbiamo assistito ad una riduzione del fabbisogno idrico a causa della diminuzione delle attività manifatturiere a vantaggio della fornitura di servizi, e dell'introduzione di nuove tecnologie a basso consumo idrico. I dati elaborati dall'IRSA (1999) relativi al prelievo idrico, portano a dedurre che l'uso potabile conta per il 19%, l'uso energetico per il 14%, l'uso industriale per il 19%, mentre per l'uso irriguo si arriva fino al 48%.

In agricoltura il fabbisogno d'acqua dipende da diversi fattori: estensione delle superfici irrigabili, caratteristiche climatiche e ambientali, tipo di colture, tecnologie di distribuzione utilizzate. Questo è il settore dove il consumo d'acqua può essere sia diretto (immissione nelle condotte forzate delle centrali idroelettriche) che indiretto (trasformazione in vapore nelle centrali termoelettriche dove l'acqua viene anche impiegata per il raffreddamento degli impianti).

Infine, per quanto riguarda il settore estetico-ricreativo, si intendono le acque destinate alla balneazione, alle attività alieutiche, alla salvaguardia del patrimonio naturalistico-ambientale, ai fini della sua fruizione turistica⁶.

Da ciò, si può affermare che l'Italia è un paese ricco d'acqua, la cui disponibilità "teorica", non coincide con quella "effettiva" a causa della natura irregolare dei deflussi e delle carenze del sistema infrastrutturale esistente. Comunque, gli anni 2002 e 2003 hanno fatto registrare, i due problemi opposti ossia l'eccesso e la carenza di acqua. Mentre è acceso il dibattito circa il cambiamento della piovosità nel Mediterraneo e in particolare in Italia, non vi sono dubbi circa i

⁶ <http://www.apat.gov.it>

cambiamenti che riguardano la distribuzione delle precipitazioni nell'anno: una distribuzione che tende a diventare più irregolare, con precipitazioni intense a cui fanno seguito periodi prolungati di siccità.

Concentrando ora la nostra attenzione sul sistema dei servizi idrici pubblici, che occupa il 15% del totale. La rete acquedottistica pubblica raggiunge oggi in Italia la quasi totalità della popolazione, con l'eccezione di pochi centri isolati⁷.

In compenso, la rete esistente non è in grado di soddisfare interamente la domanda. Anche da questo punto di vista l'Italia è divisa in due. Al Nord quasi tutta la popolazione riceve sufficienti rifornimenti – ad eccezione di qualche area rurale o di montagna – e le cause di deficit sono dovute a problemi di tipo qualitativo e non quantitativo. Mentre, al Sud molti centri ricevano approvvigionamenti di acqua non sufficienti, con sospensioni del servizio e turnazioni.

Da ciò, si può affermare che i sistemi idrici realizzati in passato, si sono dimostrati insufficienti a fronteggiare un'elevata offerta; da qui la necessità di adottare una politica di controllo della domanda e di razionamento delle risorse.

In passato si è molto discusso su questo problema. Se allora si poteva attribuirlo alla carenza di opere di immagazzinamento e trasporto di acqua, oggi la maggior parte dei problemi sono dovuti non tanto alla mancanza d'acqua, quanto a un deficit di gestione. Il livello di perdite di acqua nelle fasi di approvvigionamento e distribuzione che raggiunge a volte livelli che si aggirano intorno al 50% non è che il più eclatante indicatore.

Sotto il profilo qualitativo, sia al Nord che al Sud, la rete idrica mostra preoccupanti segnali di vulnerabilità (inquinanti di origine agricola come per esempio pesticidi e nitrati), dunque si è reso necessario intervenire per assicurare adeguati trattamenti all'acqua distribuita, non solo per rispettarne le norme igieniche e sanitarie, ma anche per garantire una migliore qualità organolettica⁸.

Per tali motivi, la maggior parte degli Italiani dichiara oggi di non bere l'acqua erogata dalle reti pubbliche. Tuttavia, possiamo affermare che la situazione è in lenta evoluzione. Tale evoluzione ha interessato maggiormente le aree più evolute e dinamiche quasi sempre coincidenti con i centri urbani medio-grandi.

⁷ Massarutto A., (1993), *Economia del ciclo dell'acqua*, Angeli, Milano.

⁸ Massarutto A., (1998b), *La regolarizzazione dei servizi idrici: le regioni per l'istituzione di un Authority*, in «Economia delle Fonti di Energia e dell'Ambiente» n. 3.

Se in Italia la qualità delle risorse idriche è complessivamente scadente, anche se solo in pochi casi considerata pessima, tuttavia, mostra segni di miglioramento rispetto al passato.

Le molte politiche di risanamento hanno permesso di arrestare il fenomeno, ma mai di invertire, i trend di inquinamento.

Detto questo, sarebbe errato attribuire al ritardo delle infrastrutture l'unica ragione dell'insoddisfacente situazione. Essa è dovuta sia all'inadeguatezza della rete già esistente, sia alle carenze gestionali e alla mancata manutenzione.

Conclusioni

Possiamo affermare che la situazione organizzativa e gestionale dei servizi idrici in Italia, è scarsa, dunque si rende necessario investire in risorse, in ricerca, in formazione per definire i nuovi modelli di pianificazione, di gestione e di attuazione dei progetti da applicare alla rete idrica.

Si tratta di progetti abbastanza complicati per dimensione, per sensibilità ambientale e sociale, per difficoltà di gestione, la cui fattibilità va verificata sia a livello economico – finanziario, sia a livello tecnico – territoriale, sia a livello amministrativo – istituzionale.

Se tutto questo è vero per il nostro Paese in generale, è ancora più vero per tutta l'area del Mediterraneo, a tal proposito, un investimento significativo in formazione e diffusione della cultura della gestione delle risorse idriche sembrerebbe necessario, anche per consentire al nostro Paese di fungere da catalizzatore a favore di altri paesi con cui abbiamo vecchi legami che si intende ancor più rafforzare.

Bibliografia

- Amendola A. e Autiero G., (1998), *Gestione delle risorse comuni e incentivi alla cooperazione*, in *L'acqua nei paesi mediterranei*, a cura di Ferragina E., Il Mulino. Bologna.
- Antonioli B. e Fazioli R. (2002), *La riforma dei servizi pubblici locali*, Il Sole 24 Ore Libri, Milano.
- Barraque B. (1995), *Les politiques de l'eau en Europe*, La Découverte, Paris, p. 303.
- Batisse M. (1998), *Eau et développement durable dans le bassin méditerranéen*, Conférence internationale «Eau et développement durable», Paris, 19-21 mars 1998, p. 8.
- Benblidia M., Margat J. E Vallee D. (1998), *Pénuries d'eau prochaines en Méditerranée?* in «Futuribles», n. 223, juillet-août, pp. 5-29.
- Ennabli M., Margat J. E Vallee D. (1998), *Pour prévenir les crises de l'eau en Méditerranée, priorité à une meilleure maîtrise des demandes*, Conférence Internationale «Eau et Développement durable», Paris, 19-21 mars, p. 6.
- Ferragina E., a cura, (2003), *Acqua e sviluppo. Una politica delle risorse idriche per il futuro del Mediterraneo*, Il Mulino, Bologna.
- Massarutto A. (1993), *Economia del ciclo dell'acqua*, Angeli, Milano.
- Massarutto A. (1995), *La legge Galli: una rivoluzione dei servizi idrici?*, in «Economia delle Fonti di Energia e dell'Ambiente», n. 1.
- Massarutto A. (1998a), *Le tariffe dei servizi idrici in Italia*, in «Economia delle Fonti di Energia e dell'Ambiente», n. 2.
- Massarutto A. (1998b), *La regolazione dei servizi idrici: le ragioni per l'istituzione di un'Authority*, in «Economia delle Fonti di Energia e dell'Ambiente», n. 3.
- Massarutto A. (2002a), *Ciclo integrato delle acque: regole di mercato e modelli operativi a confronto*, Angeli, Milano.
- Massarutto A. (2002b), *la riforma dei servizi pubblici locali: liberalizzazione, privatizzazione o gattopardismo?*, in «Mercato Concorrenza Regole», n. 1.
- Massarutto A. (2002c), *Dalla finanza pubblica al «full cost recovery»: c'è ancora bisogno dell'intervento finanziario pubblico nel settore idrico?*, Intervento alla XIV Conferenza Siep, Pavia, ottobre.

- Massarutto A. (2002d), *Politica ambientale ed energetica e servizi pubblici locali: dalla pianificazione alla responsabilizzazione*, XXIII Conferenza Aisre, Reggio Calabria, ottobre.
- Ministero dell'ambiente (2001), *Relazione sullo stato dell'ambiente*, Roma.
- Prosperetti L., (1995), *Il finanziamento degli investimenti nel settore idrico*, in *La gestione delle risorse idriche*, a cura di R. Malaman, Il Mulino, Bologna, pp. 111-117.

È stata inoltre utile la consultazione delle seguenti pagine web
<http://www.apat.gov.it>

SERGIO CRISTALDI

ANDREA CAPPELLANO E LA DOPPIA VERITÀ

1. “Duplex sententia”

Dopo aver innalzato l'amor cortese come valore primario originante ogni altro, e dopo aver demolito egli stesso quel valore con clamorosa inversione di rotta, Andrea Cappellano suggella il *De amore* riconoscendone apertamente il bifrontismo. È una *duplex sententia* quella che egli consegna all'amico e committente Gualtieri:

Haec igitur nostra subtiliter et fideliter examinata doctrina, quam tibi praesenti libello mandamus insertam, tibi duplicem sententiam propinabit¹.

Una sigla metadiscorsiva che, ammettendo e rimarcando un'ambivalenza, la fissa come caratteristica saliente, ne fa un distintivo. E in effetti, il trattato è sia l'esaltazione dell'amore espletata nei primi due libri, sia la denuncia di esso consumata nella conclusiva *Reprobatio*, o meglio è insieme e indissolubilmente ambedue le cose, un'arte di amare destinata a sfociare in un rigetto, un'accusa che contrappunta un'apologia. Da notare, comunque, che le suddette componenti non entrano di norma l'una dentro l'altra: da uno scenario tutto ameno si passa a uno ispido e acre, e il lettore che giunto alla conclusione ricomincia da capo (come fa ogni lettore di un'opera significativa, e non importa se sfogliando materialmente quelle pagine un'altra volta, o limitandosi a ripercorrerle nella mente), può apprezzare di nuovo dialoghi e precetti amorosi, lasciarsi prendere dal loro invito accattivante. Il ritmo binario è del libro nel suo insieme, non delle porzioni, al loro interno sostanzialmente omogenee; l'impressione

¹ Si cita da Andreae Capellani regii Francorum *De amore libri tres*, a cura di E. Trojel, Havniae, Gad, 1892, rist. München, Fink, 1972, III, p. 358.

complessiva è di una disponibilità dell'autore a due atteggiamenti, ciascuno avvertito nella sua forza.

È vero: alcuni studiosi si sono rifiutati di ammettere questa duplicità, e hanno tentato di disattivarla attraverso una *reductio ad unum*, in nome di una strategia del sospetto. Se Andrea, essi osservano, pone tesi così clamorosamente contraddittorie, è perché non sempre dice quel che effettivamente pensa, ma si avvale dello schermo elegante dell'ironia, ricorre sagacemente a meccanismi antifrastici; non bisogna prendere in ogni caso alla lettera i suoi asserti, rischiando di rimanere depistati, ma accertare quando all'espressione diretta subentra una dialettica di dritto e rovescio. In definitiva, è quello che il Cappellano stesso desidera, per lo meno dal ricevente sottile e complice; sospettare di lui significa stare al suo gioco, e dunque afferrare i doppi sensi piuttosto che bloccarsi sulle dicotomie di superficie, seguire la verticale delle stratificazioni semantiche invece che insistere sulle incongruenze orizzontali. Curiosamente, però, coloro che hanno condiviso questa strategia ermeneutica non si sono poi accordati riguardo alla parte del trattato su cui esercitarla: le analisi guidate dal sospetto hanno indiziato ora i primi due libri, ora la *Reprobatio*, e partite dal medesimo principio hanno raggiunto approdi fra loro assai lontani, non senza qualche reciproco screzio.

Da una parte, dunque, si è sostenuto che ironica è l'*ars amatoria*, volta a svuotare dall'interno l'amor cortese, per preparare il rigetto esplicito della conclusione, questa sì da assumere letteralmente, come franca manifestazione di un credo, aperta invettiva dopo il preliminare dell'antifrase². Dall'altra, si è preferito al contrario optare per l'Andrea persuasore di amore e cortesia, e ritenere ingannevole il castigatore dei costumi che sermoneggia intransigente e accigliato, controfigura schierata allo scopo di tranquillizzare bigotti e censori, e sfuggire con un'abiura fittizia all'ipoteca di un'incrimi-

² Primo responsabile di questa impostazione è D.W. Robertson, *The Subject of the «De Amore» of Andreas Capellanus*, in «Modern Philology», L, 1953, pp. 145-161; Id., *Courtly Love and Andreas Capellanus* in Id., *A Preface to Chaucer. Studies in Medieval Perspectives*, Princeton, Princeton University Press, 1962, pp. 291-448. In direzione analoga, ma con diverso equilibrio e osservazioni assai felici, P. Cherchi, *Andreas' «De Amore»: Its Unity and Polemical Origin*, in Id., *Andrea Cappellano, i trovatori e altri temi romanzeschi*, Roma, Bulzoni, 1979, pp. 83-111; Id., *Andreas and the Ambiguity of Courtly Love*, Toronto, University of Toronto Press, 1994. E cfr. inoltre F. Colombo, *La struttura del «De Amore» di Andrea Cappellano*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», LXXXIX, 1997, pp. 553-624, alle pp. 611 sgg.

nazione³. Secondo una radicalizzazione ulteriore, anzi, la stessa divisa cortese è blandizia che cela gli artigli del libertino, così come l'eloquio sostenuto dissimula una batteria di allusioni oscene, predisposte d'intesa con una cerchia connivente di smalizati⁴. Abbiamo scorciato e semplificato, è chiaro; più circostanziata rassegna meriterebbero questi contributi⁵, che risultano a volte indispensabili, in grado di illuminare vettori effettivamente consustanzianti al discorso del Cappellano, a partire appunto dall'ironia, un ingrediente – non c'è dubbio – di cui egli sapeva accortamente valersi. Solo che la *reductio* del *De amore* a una dimensione, quale che essa sia, lascia alla fine insoddisfatti, poiché sacrifica in ogni caso una componente che è cospicua e caratteristica. Come cedere la codificazione del servizio amoroso offerta dai primi due libri, vera e propria impresa "summatica" e modellizzante, benché non sempre compatta e seria, benché non assumibile pigramente quale unico e comprensivo paradigma dell'amor cortese? E per altro verso, come dismettere in tutto la *Reprobatio*, derubricandola a trita lita-

³ La più remota manifestazione di questa tendenza interpretativa si trova in P. Rajna, *Tre studi per la storia del libro di Andrea Cappellano*, in «Studi di Filologia Romanza», V, 1891, pp. 193-265, ora in Id., *Scritti di filologia e linguistica italiana e romanza*, a cura di G. Lucchini, 3 voll., Roma, Salerno Editrice, 1998, III, pp. 1403-1479, alle pp. 1469-1470. Rajna si chiedeva se la *Reprobatio* fosse una difesa anticipata o una palinodia aggiunta in un secondo momento a tamponare l'avvenuto scandalo. Secondo John Parry, l'insincero Andrea tentava un compromesso coi propri superiori, «who may well have been offended by the tone of the first two books» (così nell'introduzione ad Andreas Capellanus, *The Art of Courtly Love*, intr., trad. e note di J.J. Parry, New York, Columbia University Press, 1941, 1990², pp. 3-24, a p. 19).

⁴ Ha dato il via a questo ulteriore approccio B. Bowden, *The Art of Courtly Copulation*, in «Medievalia et Humanistica», n.s., IX, 1979, pp. 67-85. Sulla sua scia H. Silvestre, *Du nouveau sur André le Chapelain*, in «Revue du Moyen Âge Latin», XXXVI, 1980, pp. 99-106; B. Roy, *André le Chapelain, ou l'obscénité rendue courtoise*, in E. Ruhe e R. Behrens (a cura di), *Mittelalterbilder aus neuer Perspektive. Diskussionsanstöße zu amour courtois, Subjektivität in der Dichtung und Strategien des Erzählens*, München, Fink, 1985, pp. 59-74. Ed è prospettiva coltivata altresì da D. Polloni, «Amour» e «clergie». *Un percorso testuale da Andrea Cappellano all'Arcipreste de Hita*, Bologna, Pàtron, 1995.

⁵ Un calibrato bilancio è quello di D.A. Monson, *Andreas Capellanus and the Problem of Irony*, in «Speculum», LXIII, 1988, pp. 539-572, il quale avanza fondate riserve sull'interpretazione ironica, nelle sue diverse varianti. E si veda ora S. Rapisarda, O. Croce, *Cinque paradigmi per il «De amore»*, in «L'immagine riflessa», XV, 2006, pp. 129-148.

nia di luoghi comuni, quando la requisitoria antifemminista e antimatrimoniale produce affondi inquietanti, sgarbi al vetriolo degni della satira revulsiva dei *fabliaux*? Ma soprattutto è irrinunciabile la coabitazione di questi elementi, che è la vera cifra del *De amore*, cifra dissonante, certo, e sconcertante, ma non per questo gratuita. È con uno scrittore ancipite che siamo chiamati a confrontarci, e renderlo forzosamente monocorde, vedere in lui esclusivamente il gentiluomo o il moralizzatore – o ancora il materialista che si fa beffe di entrambi – significherebbe anche attutire la sua sporgenza, perpetrare una normalizzazione.

Si può esser tentati, d'altra parte, di credere che il trattato, pur rimanendo "serio" in ogni suo settore, distenda con intenzione i propri asseriti in una linearità pregnante, relativa a un'evoluzione di atteggiamenti, a un mutamento di idee, e risulti così uno dei casi di palinodia, non rari per la verità nella letteratura cortese, e non marginali. Sono esponenti di primo piano della *fin' amor* a mostrarsi infine sensibili al richiamo religioso, e a riconsiderare allora la propria esperienza come movimento dall'eros alla *caritas*, ritrovando del resto questa stessa parabola nella cultura cristiana in cui hanno preso a rispecchiarsi. Il cristianesimo, in effetti, è scarsamente interessato, anche a livello di indicazioni di principio, a una coerenza di comportamenti e convinzioni lungo tutto l'arco dell'esistenza, mentre esalta lo sconvolgimento della *conversio*: dissipazione e sregolatezza possono ben costituire un primo tempo esistenziale, la conversione stabilisce difatti un punto di svolta, segna la nascita della creatura nuova, così come impone il rigetto dell'*homo vetus* coi suoi costumi mondani. E poiché l'abiezione del peccato esalta per contrasto la sovrabbondanza della grazia, è lecito rievocare trascorsi dissoluti, si offrirà allora attraverso la *felix culpa* una testimonianza ulteriore della misericordia divina, come avviene anzitutto nelle *Confessiones* di Agostino. Un altro libro di Agostino è pure decisivo per la cultura medievale, sia ecclesiastica che laica, le *Retractationes*: stavolta, la rivisitazione non è del vissuto, bensì di propri precedenti testi, con chiarimento e rettifica di dottrine non più accettate, che vengono pertanto esposte di nuovo e quindi postillate con le opportune correzioni, in modo da orientare i lettori non aggiornati e diffidare quelli tendenziosi. Probabile che l'autobiografia agostiniana e le *Retractationes* abbiano esercitato un'incidenza, all'altro capo del Medioevo, su alcuni canzonieri in volgare, dove la seriazione delle poesie delinea un arco di tensione, l'approdo dal profano al sacro⁶. Ora, che il *De amore* faccia subentra-

⁶ Si muova da R. Antonelli, *Bifrontismo, pentimento e forma-canzoniere*, in G.

re a una logica mondana una contrapposta logica motivata dalla fede resta indubitabile. Ma siamo davvero autorizzati a ricondurlo alla palinodia? Non rischiamo di cedere ancora una volta la sua duplicità, di far rientrare abusivamente lo scisma che lo contraddistingue?

Tratto distintivo della palinodia, senza il quale essa si dissolverebbe, è lo scarto temporale tra un prima e un dopo, con il prima che catalizza l'errore da riformare; quell'errore può essere rappresentato appunto perché è antecedente, mentre adesso risulta condannato, vinto, superato (almeno dalla coscienza, se non da una condotta in tutto coerente), per cui figura, e ha diritto di figurare, risultando anzi edificante, quale fase iniziale di un iter sfociato in un porto sicuro. Decisiva è dunque la dialettica fra io narrato e io narrante, col primo che è ben distinto, sta a sé, e in sé assorbe la deficienza conoscitiva ed etica, sotto lo sguardo fermo e giudicante del secondo, ormai lontanissimo da quei travisamenti e da quegli eccessi, non più suoi, non più coincidenti con lui, al contrario definitivamente estranei, e confessati allo scopo di sottolineare la radicalità di un cambiamento e di render testimonianza al gratuito intervento divino. Il *plot* che ne consegue illustra appunto il tragitto dall'uno all'altro io, la metamorfosi del personaggio nell'autore, fermo restando che in ogni momento il punto di vista determinante è quello della conclusione, cioè dell'autore, al quale l'altro punto di vista, proprio del personaggio, rimane fatalmente subordinato, in quanto provvisorio e destinato a progressiva revisione. Anche quando è in causa una dialettica di testi, piuttosto che di comportamenti, è chiaro che le pagine ritrattate risalgono al passato, e poco o nulla hanno a che spartire con le convinzioni attuali, anzi vengono riesumate e portate nuovamente all'attenzione perché l'ottica maturata

Folena, *La palinodia*, a cura di G. Peron, Padova, Esedra, 1998, pp. 35-49. Più circoscritto C. Calenda, «*Palinodie*» guittoniane, in Id., *Appartenenze metriche ed esegesi*, Napoli, Bibliopolis, 1995, pp. 75-85. Il modello delle *Retractationes* agostiniane è stato invocato, per Guittone e per la *Vita Nuova*, da R. Leporatti, «*Io spero di dicer di lei quello che mai non fue detto d'alcuna*» (V.N., XLII, 2): la «*Vita Nuova*» come «*retractatio*» della poesia giovanile di Dante in funzione della «*Commedia*», in V. Moleta (a cura di), «*La gloriosa donna de la mente*». A commentary on the «*Vita Nuova*», Firenze-Perth, Olschki-The University of Western Australia, 1994, pp. 249-291; Id., *Il "libro" di Guittone e la «Vita Nova»*, in «Nuova Rivista di Letteratura Italiana», IV (2001), pp. 41-150. Osservazioni critiche sulla pertinenza di quel paradigma a Guittone formula ora C. Giunta, *Poesie che commentano poesie nel Medioevo. Il caso di Guittone d'Arezzo*, in Id., *Codici. Saggi sulla poesia del Medioevo*, Bologna, Il Mulino, 2005, pp. 317-341.

nel presente possa imporsi anche su di esse e assimilarle a sé, oppure ripudiarle se un simile assorbimento si rivela impraticabile. Ora, il *De amore* esclude queste dinamiche, perché – troppo ovvio – opera non narrativa, e in ogni caso non risultante da una seriazione a posteriori, alla stregua di un macrotesto, né rivolta a oblungare enunciazioni pregresse. Resta da vedere se non rispecchi le dinamiche in parola riproducendole in maniera trasposta, ed è controllo a cui, per scrupolo, non vogliamo sottrarci. Nonostante forti dubbi.

In luogo della polarità fra io narrato e io narrante, è inscenata quella tra Gualtieri e Andrea, il committente e l'autore. Nei confronti di Gualtieri, i lettori hanno alternato aperture di credito e alzate di spalle. C'è stato chi, a partire dalla fiduciosa ipotesi di lavoro della sua effettiva esistenza storica, non si è risparmiato lunghe e minuziose ricerche d'archivio per snidarne le tracce nei documenti dell'epoca, non senza risultati apprezzabili, anche ai fini della datazione dell'opera e della messa a fuoco dell'ambiente di riferimento⁷; altri, molto meno inclini a scommettere su simili fatiche, hanno opinato per la natura fittizia del personaggio, ricacciandolo nel luogo comune, abbassandolo a schermo di comodo⁸. La nostra decisione di limitarci in questa sede alla funzione svolta da Gualtieri entro l'ingranaggio testuale non deve suonare come ridimensionamento dell'eventuale aggancio empirico, attiene semplicemente al taglio prescelto, e alle necessità che per conseguenza più urgono. Il fatto è che il binomio Gualtieri-Andrea risulta strategico per l'assetto interno del testo: l'attribuzione al primo della richiesta di un'*ars amatoria* consente al secondo di scindere le sue responsabilità, accogliere con riserva la richiesta che gli è stata presentata, e al momento opportuno introdurre la *Reprobatio* come vera sigla autografa: «de amoris reprobatione tibi nulla ratione petenti [...] spontanea voluntate subiunximus»⁹. È signi-

⁷ Cfr. A. Kernein, *Aus der Suche nach einem Autor: Andreas Verfasser von «De Amore»*, in «Germanisch-romanische Monatschrift», XXVIII, 1978, pp. 1-20; da leggere con le osservazioni formulate dal Ruffini nella sua introduzione ad Andrea Cappellano, *De amore*, a cura di G. Ruffini, Milano, Guanda, 1980, pp. IX-XXVI, alle pp. XII-XVI.

⁸ Cfr. G. Vinay, *Il «De amore» di Andrea Cappellano nel quadro della letteratura amorosa e della rinascita del secolo XII*, in «Studi medievali», n.s., XVII, 1951, pp. 203-276, a p. 207. E vi è uno scetticismo ancor più spinto, quello che denuncia come personaggio fittizio lo stesso Andrea: cfr. P. Dronke, «*Andreas Capellanus*», in «The Journal of Medieval Latin», IV, 1994, pp. 51-63, alle pp. 53 sgg.

⁹ *De amore*, III, p. 359.

ficativo che ai due aderiscano i rispettivi tratti di giovinezza e maturità, opposizione anagrafica qualificante, a prescindere dalla maggiore o minore fedeltà referenziale. L'instaurazione entro un *discours*, per sua natura acronico, di questa interazione fra un giovane e un adulto, attira la nostra attenzione, ci impegna a verificare se si tratti di un equivalente, nella struttura sincronica del trattato, dello scarto tra io narrato e io narrante tipico del racconto autodiegetico.

È presto detto: palinodia ci sarebbe, in senso canonico, se il *décalage* tra inesperienza e saggezza corrispondesse puntualmente a quello tra accettazione e rifiuto d'amore, con rubricazione della disponibilità erotica sotto l'esponente del giovanile errore, al quale seguono vergogna e pentimento. Se asportiamo dalla *Praefatio* alcuni stralci, abbiamo la sensazione di ravvisare qualcosa del genere: al committente, «*novus amoris miles*» vulnerato da «*nova [...] sagitta*» e incapace perciò di governarsi («*Asseris te [...] nescire apte gubernare frena caballi*»), l'autore manifesta da subito la sua perplessità, e proprio in quanto uomo ricco di esperienza («*Novi enim et manifesto experimento percepi*»), il quale insomma ha già accostato la coppa e conserva il retrogusto di una sostanziale vanità¹⁰. Il committente corrisponderebbe ad Andrea da giovane, e reciprocamente costui sarebbe un Gualtieri guarito dagli anni. Se non che, l'opposizione giovinezza-maturità viene presto neutralizzata, in nome dell'universalità della passione.

Uno degli assiomi piantati dalla trattazione proroga fino ai sessant'anni il servizio amoroso; e fra le rivendicazioni del primo corteggiatore messo in scena (*Loquitur plebeius ad plebeiam*) nel vario teatro di amanti e amate, profferte e ritrosie, che occupa gran parte del *Liber primus*, è il pieno diritto di chi è avanti negli anni a ottenere i favori di madonna, per «*iuvencula*» che sia, e istintivamente refrattaria¹¹. Lo stesso Andrea è ben lungi dal restare arroccato in un severo ritiro, nella superiore estraneità di chi è ormai insensibile a incanti e seduzioni, slitta invece verso la condizione di Gualtieri, gli si avvicina al punto da coincidere con lui, almeno quanto allo status di amante:

Nam et nos excellentissimi amoris concitatur aculeis, quamvis inde nullum sumpsimus nec speramus assumere fructum¹².

¹⁰ *Ibidem*, *Praefatio*, pp. 1-2.

¹¹ *Ibidem*, I, 5, p. 11; I, 6, pp. 25-26.

¹² *Ibidem*, II, 6, p. 263.

La prima immagine (*amoris concitatur aculeis*) si lega a quella con cui il trattato, nelle sue prime pagine, sanciva la pervasività di amore e il conseguente livellamento delle età, stabilendo che «*omnis compos mentis*», nonché sano di corpo, «*potest amoris pertingi aculeis*», purché non abbia varcato la prescritta scadenza¹³. Né va trascurata la *sagitta* che nella *Praefatio* ha colpito Gualtieri. Il *De amore*, dunque, distende sul piano sintagmatico due varianti di un medesimo paradigma metaforico, assumendo Gualtieri e Andrea entro un medesimo sistema di connotazioni retoriche, e suggellando così il loro apparentamento a livello di atteggiamenti. Nei primi due libri, in realtà, il divario tra i due è solo conoscitivo, dovuto alla più ricca esperienza di Andrea, patrimonio che non rigetta tuttavia la milizia amorosa, semmai la rende maggiormente accorta. Ora, questo adeguarsi del Cappellano al profilo dell'amante è tutt'altro che un fenomeno episodico, poiché tale profilo, arricchito dal valore aggiunto del lungo servizio, risulta pertinente alla sua *performance* autoriale, che lo vede dispensatore di consigli amorosi, almeno per il *Liber primus* e *secundus*. Ci sarebbe altrimenti incongruenza tra il presunto distacco da antiche dissipazioni e la disponibilità a redigere un vademecum erotico, senza nulla tralasciare. E invece, fino a tutto il *Liber secundus*, un'aporia del genere è disattivata: se Andrea si fa *praeceptor*, non è certo per sedare i bollenti spiriti dell'amico. Semmai per aiutarlo a discriminare, poiché ci sono avventure che non presentano intoppi, e altre invece che vanno accuratamente schivate, quelle con le monache anzitutto, per il gravissimo sacrilegio e l'alto rischio sociale. Tanto più che la dolcezza delle monache sa avvincere poi con lacci tenacissimi, da cui è problematico districarsi, come il Cappellano sa bene, lui che stava per lasciarsi coinvolgere:

Nam quum nos, omni astutos ingenio et qualibet amoris doctrina
vigentes, earum coegit vacillare suavitas, qualiter sibi tua imperita
poterit obstare iuventus?¹⁴

Al limite, dunque, la *doctrina* mostra ammiccando il caso in cui ogni dottrina sarebbe in affanno, quasi come un'*imperita iuventus*, e sia il seduttore navigato che il tenero apprendista rischierebbero di cadere nella rete. Infortunio paradossale che minaccia chi pratica,

¹³ È il passo a cui abbiamo già rinviato: cfr. *ibidem*, I, 5, p. 11.

¹⁴ *Ibidem*, I, 8, pp. 223-224.

vuoi con la destrezza del veterano, vuoi con l'ingenuità della recluta, lo stesso genere di caccia.

Che dire a questo punto della furia iconoclasta del *Liber tertius*? Qui c'è tolleranza zero per il giovanile ardore, e in luogo del discendente sorriso di prima verso una comprensibile inesperienza, subentra un'apostrofe indignata («cur, stulte iuvenis, quaeris amare [...]?») che deprime un'immaturità anagrafica e morale¹⁵. Solo che a esser redarguita è tanto la disponibilità del giovane quanto quella del vecchio, con rinnovata neutralizzazione della dialettica fra le *aetates*, stavolta nel segno di un unico biasimo:

Immo amplius procedere volo, quod tam in sene quam in iuvene
[...] castitas et honestas ac corporalis laudatur integritas et carnis
corruptela damnatur¹⁶.

E allora, la dicotomia tra il committente e l'autore si è trasferita all'interno dell'autore stesso, e la parte di Gualtieri, che sembrava in certo modo riattualizzare, nella sincronia della trattazione, la funzione diegetica dell'io narrato, e magari risentiva all'inizio di quel precedente, finisce per assumere un significato diverso, funge da incentivo, è l'esca che sollecita una delle anime del Cappellano; e per reazione anche l'altra.

Possiamo ben dirlo: l'araldo dell'amor cortese e il portavoce del rigorismo cristiano sono qui la stessa persona, anzi appartengono allo stesso momento di quella persona, la quale incarna a turno entrambi i ruoli, e in quanto attualmente partecipe – occorre aggiungere – sia dell'uno che dell'altro, anche al livello di una semantica di superficie. L'alibi che Andrea si è costruito, enfatizzando la *petitio* da cui è sollecitato, è in sé assai fragile e in ogni caso non regge a lungo, egli stesso contribuisce a lacerarlo: l'*ars amatoria* e la *Reprobatio* discendono non solo da una medesima enunciazione, ma inoltre da un'analoga persuasione, con il paradosso di una *retractatio* rivolta contro ciò che si sta affermando. La categoria di ritrattazione, del resto, è qui poco pertinente, Andrea non arriva propriamente a ritrattare in senso

¹⁵ *Ibidem*, III, p. 332.

¹⁶ *Ibidem*, III, pp. 323-324. Non manca il mutamento di segno di una metafora centrale, con implicito *mea culpa* del chierico: «non enim reperitur aliquis adeo divinis eloquiis eruditus, si maligno spiritu concitante amoris aculeis incitetur, qui contra mulieres cognatas sibi et affines ac Deo dedicatas feminas sciat unquam frena continere luxuriae, et hoc satis per assidua experimenta videmus» (p. 325).

agostiniano, come se smentisse suoi atteggiamenti o dichiarazioni di un tempo, pone invece, e ne è perfettamente consapevole, una *duplex sententia*, un messaggio sincronicamente bipolare. Si capisce che una strategia del genere sia sembrata a non pochi critici la conferma di un'insincerità e di un tentato depistaggio: è lecito mutare, nel tempo, i propri orientamenti, è al massimo comprensibile (per quanto non giustificabile) che si tenga, in un medesimo frangente, una condotta difforme dai principi adottati, molto meno comprensibile che si teorizzino contemporaneamente e si raccomandino due posizioni fra loro avverse, una delle due sarà allora antifrasi, simulazione, *escamotage*. Eppure, un dualismo radicale, spinto sino alla simultanea asserzione di tesi contrastanti, è tutt'altro che ignoto alla cultura bassomedievale. Come non ricordare che di lì a non molto, in una Parigi intellettualmente vivacissima, si sarebbe discusso fra filosofi e teologi di "doppia verità", con coinvolgimento delle più acuminata menti dell'epoca?

2. Due verità (contrarie)

Merita dunque rinnovata attenzione la proposta, già avanzata autorevolmente, e da più parti accolta, di un parallelo fra il *De amore* e il dibattito filosofico della seconda metà del XIII secolo. Non è detto che risulti senz'altro la soluzione che cerchiamo: nella sua formulazione originaria offre suggestioni e desta perplessità, appare insieme promettente e discutibile, una pista che alletta e però lascia subito dubbiosi sulla sua fungibilità effettiva. Ma può aiutare a chiarire i termini dell'enigma, in quanto assume il dato della duplicità senza decurtazioni, e si sforza di renderne ragione storicizzandolo. Quando pure non dovesse condurci esattamente alla meta, arrestandosi di fronte a ostacoli insormontabili, ci collocherà magari in una posizione favorevole per avvistarla, ci consentirà di intuire in che modo portare avanti, con qualche manovra supplementare, con le dovute correzioni di rotta, la nostra marcia di avvicinamento. Non avremo solo stabilito, allora, il grado di plausibilità di una indicazione accolta da molti, e sovente reiterata senza le opportune verifiche e i necessari nota bene; avremo fatto avanzare significativamente l'esplorazione.

Inevitabile, intanto, tentare un chiarimento a proposito della "doppia verità" dei filosofi, nella misura in cui qui ci è consentito. Benché una simile formula si sia imposta, tanto che è risultato impossibile sradicarla dall'uso, una dottrina che pretendesse di mantenere contem-

poraneamente due verità contrarie, in flagrante oltraggio al principio di non-contraddizione, non è stata mai elaborata nel Medioevo, stando alle risultanze finora in nostro possesso. In gioco è comunque un problema reale e delicatissimo, il faccia a faccia tra ragione e fede, che può tradursi in contenzioso o alleanza, fusione di orizzonti oppure scissura più o meno cicatrizzata. Controlliamo intanto la versione che ne porge Averroè, nel suo *Trattato Decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*¹⁷. Tre sono i metodi, rammenta il pensatore arabo, che consentono di giudicare, e cioè il metodo dimostrativo, quello dialettico e il retorico. A ciascuno corrisponde una classe di uomini, senza che sussistano scambi e intersezioni: la dimostrazione spetta esclusivamente alla ristretta cerchia dei filosofi, mentre la retorica si confà alle masse, che sono incapaci di sollevarsi al lucido rigore della filosofia; nell'*entre deux* stanno i teologi, i quali giungono alla procedura dialettica e se ne appagano, non riuscendo a procedere oltre. La Scrittura si rivolge all'universalità degli uomini, e contiene pertanto tutti e tre questi percorsi, ma poiché ha come scopo precipuo educare la maggioranza, ne privilegia uno, quello retorico-simbolico. D'altro canto, i filosofi professano sì la verità contenuta nella Scrittura, ma traducendola interamente in termini concettuali e poggiandola sulla dimostrazione, a differenza dei comuni credenti, i quali invece non basano la loro fede su procedimenti dimostrativi¹⁸. C'è di più: Averroè è incline a ritenere che la ricerca razionale sia in grado, al suo più alto

¹⁷ Cfr. Ibn Rushd (Averroè), *Fasl al-Maqâl fî-mâ bayna al-Hikma wa ash-Sharî'a min al-Ittisâl*, edizione critica a cura di M. 'Ammâra, Cairo, Dâr al-Ma'ârif, 1972. È condotta su questa edizione la traduzione italiana, con originale arabo a fronte, *Il Trattato Decisivo sull'accordo della religione con la filosofia*, intr., trad. e note di M. Campanini, Milano, Rizzoli, 1994. Riesce sempre di grande utilità, per le dense pagine introduttive e il ricco commento, la traduzione inglese: Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, a cura di G.F. Hourani, London, Luzac & Co., 1961.

¹⁸ La fede dei filosofi è allora una convinzione che giunge al termine di un processo razionale: «Lo stesso Dio, dunque, definisce i sapienti uomini di fede, intesa la fede proprio come ciò cui si perviene per mezzo della dimostrazione [...]. Al contrario, gli uomini non di scienza che possono essere ritenuti credenti sono quelli che non basano la loro fede sulla dimostrazione» (Averroè, *Il Trattato Decisivo*, p. 69). Sul divario invalicabile tra sapienti e masse cfr. inoltre Averroès, *Tahâfut at-Tahâfut*, edizione a cura di M. Bouyges, Beirut, Dâr al-Mašreq, 1930, 1992³, tr. it. *L'incoerenza dell'incoerenza dei filosofi*, a cura di M. Campanini, Torino, Utet, 1997, pp. 404-405.

livello, di pervenire autonomamente al vero; in questo modo, il pensatore arabo va molto vicino all'ipostatizzazione della filosofia come forma suprema di sapere, e la sua impostazione par bene razionalistica, se non altro per l'ampia confidenza nella capacità della ragione. Egli, certo, non rigetta il soprannaturale, e nemmeno scredita il dato rivelato, di cui invece sottoscrive la natura ispirata, nell'intento di scongiurare in partenza ogni antagonismo fra speculazione e fede religiosa¹⁹. Confessa, però, che la filosofia attinge talvolta conclusioni discordanti rispetto alla Scrittura; e non nasconde i punti di maggiore attrito, fra cui l'eternità del mondo e la negazione della resurrezione dei corpi. Nel successivo commento al *De anima* di Aristotele, Averroè svilupperà senz'altro la dottrina dell'unità dell'intelletto possibile, che esclude la sopravvivenza individuale; quando scrive il *Trattato Decisivo* non la tematizza ancora, e si esprime in termini molto cauti su tutti gli aspetti problematici del confronto fra filosofia e religione. A questa fase, del resto, la sua preoccupazione è individuare il procedimento attraverso cui ristabilire l'armonia tra le due sfere. Egli lo addita nell'interpretazione allegorica del testo rivelato:

Stando così le cose, se la speculazione dimostrativa conduce alla conoscenza di qualche essere reale, non si sfugge al presupposto che tale essere reale o è menzionato o è sottaciuto dalle Scritture. Se è sottaciuto, non si presenta alcuna contraddizione [...]. Se invece i testi religiosi ne parlano, delle due l'una: o il senso apparente della conclusione filosofica si accorda o contrasta con quei testi. Se si accorda, nessun problema. Ma se contrasta, si presenta la necessità di un'interpretazione allegorica delle Scritture²⁰.

Averroè fa leva sul fatto che i dotti islamici, siano essi degli esperti della legge religiosa oppure dei teologi, pur attenendosi di norma alla sola lettera, non sanno fare a meno, talvolta, dell'interpretazione allegorica. E infatti, hanno maturato fra loro un accordo, il «consenso comunitario», su ciò che è suscettibile di un simile in-

¹⁹ Arriva perciò a definire la filosofia «sorella di latte» della religione (Averroè, *Il Trattato Decisivo*, p. 113). E si vedano le equilibrate annotazioni di 'A. Badawi, *Averroès (Ibn Rushd)*, Paris, Vrin, 1998, pp. 55 sgg., il quale rimarca la preoccupazione del filosofo arabo di confermare l'origine divina della rivelazione coranica. Badawi ridimensiona così la taccia di razionalismo spinto mossa da L. Gauthier, *La théorie d'Ibn Rochd (Averroès) sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, Leroux, 1909.

²⁰ Averroè, *Il Trattato Decisivo* cit., p. 61.

tervento interpretativo. La filosofia rivendica, peraltro, maggiore libertà di movimento, varca i confini stabiliti, allegorizzando se necessario anche quanto è usualmente recepito nel solo senso letterale; essa è pienamente legittimata a non tener conto del consenso comunitario, le basta dimostrare che su un determinato punto quel consenso è carente di basi sicure, riposa su una mera opinione soggettiva. È in un quadro di questo tipo che va collocata la dichiarazione concordistica che «il Vero non può contrastare col Vero»²¹. Difficile allontanare il sentore che una siffatta strategia punti in definitiva a ricondurre la rivelazione agli esiti del sapere filosofico: l'accordo si fa sul terreno della filosofia²². Non per caso Averroè, mentre rispetta i giuristi mussulmani e il loro sapere pratico, scredita invece i teologi, installati sul livello intermedio della dialettica, privi dunque sia di rigore dimostrativo, sia dell'immediata incidenza dei simboli; nei fatti, egli si rifiuta di sottostare alle direttive della teologia nella decodifica del simbolico nel razionale.

Entriamo in un terreno minato quando, assecondando il nostro piano di lavoro, affrontiamo l'averroismo latino, fenomeno complesso e quanto mai controverso²³, al punto che le discussioni cominciano già a proposito di quell'etichetta. Si è osservato che i maestri della Facoltà delle Arti di Parigi non seguivano puntualmente l'intera dottrina di Averroè, riverberandone solo qualche sprazzo; e si è proposto

²¹ *Ibidem*. Per Averroè non vi è dunque una doppia verità; lo fa rilevare, fra gli altri, M. Campanini, *L'intelligenza della fede. Filosofia e religione in Averroè e nell'averroismo*, Bergamo, Lubrina, 1989, p. 22. Diremmo che vi è un conflitto fra la ragione e la fede il quale viene dichiarato apparente, e risolto a vantaggio della prima, senza però accantonamento della seconda.

²² Osserva G. Hourani che Averroè «had to accommodate the meaning of Scripture to the scientific truth about the world», convinto com'era che «we have direct, objective knowledge of the world, not gained through Scripture but through science in the broad sense, including philosophy» (così nell'introduzione ad Averroes, *On the Harmony of Religion and Philosophy*, cit., pp. 1-43, a p. 28). Anche Hayoun e De Libera riconoscono che, secondo il pensatore arabo, in caso di incompatibilità tra il senso letterale del Corano e la filosofia, «è sempre il testo rivelato che arretra per far posto a un'esegesi spirituale» (M.-R. Hayoun, A. De Libera, *Averroè e l'averroismo*, Milano, Jaca Book, 2005, p. 10, tit. orig., *Averroès et l'averroïsme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1991).

²³ Un bilancio storiografico offre R. Imbach, *L'averroïsme latin du XIII^e siècle*, in R. Imbach, A. Maierù (a cura di), *Gli studi di filosofia medievale fra Otto e Novecento*, Roma, Edizioni di Storia e Letteratura, 1991, pp. 191-208.

di definirli piuttosto aristotelici radicali, per l'estremizzazione, questa sì indiscutibile, della lezione dello Stagirita²⁴. L'esistenza stessa della corrente è stata negli ultimi decenni revocata in forse, alcuni dei suoi esponenti più noti ricondotti a orientamenti d'altro genere, con i contenuti tipici di quel pensiero che restavano senza titolari legittimi; paradosso storiografico che ha fatto dell'averroismo una dottrina «che nessuno, a quanto pare, sembra aver professato», visto che a essa i filologi «non sanno associare corpi, vite, testi o opere», come fosse «un enunciato senza soggetto di enunciazione»²⁵. Sta di fatto che il termine risale a un testimone diretto, Tommaso d'Aquino in serrata polemica *contra averroistas*²⁶. Siamo in grado di assegnare a tale termine un contenuto plausibile, senza eccessive forzature? Secondo Gilson, l'averroismo latino era nella sua essenza la presa d'atto di una discordanza tra determinate conclusioni della filosofia e determinati insegnamenti della rivelazione cristiana, con la necessità razionale che sta da una parte, e la verità che si ritrova dall'altra; più di recente, Hayoun e De Libera hanno invece puntato su un certo contenuto dottrinale condiviso da alcuni maestri della seconda metà del XIII secolo, e cioè la congiunzione dell'anima umana con la Prima causa, congiunzione ottenuta già in questa vita, e in forza di un innalzamento spirituale puramente speculativo²⁷. Non c'è dubbio: questi *artiens* non hanno formalmente professato l'esistenza di una “doppia verità”, formula che mai adottano, dando anzi l'impressione di volerla studiosamente evitare, proprio quando sono a essa più prossimi. Nelle loro enunciazioni esplicite, presentano sempre la discordanza di ragione e fede in modo teoreticamente più sottile, se si vuole con maggiore circospezione, il che può semplicemente implicare coscienza della complessità dei problemi e della difficoltà della ricerca, costretta ad

²⁴ Cfr. F. Van Steenberghen, *La filosofia nel XIII secolo*, Milano, Vita e Pensiero, 1972, p. 333 e p. 358 (tit. orig. *La philosophie au XIII^e siècle*, Louvain-Paris, Béatrice-Nauwelaerts, 1966).

²⁵ E. Coccia, *La trasparenza delle immagini. Averroè e l'averroismo*, Milano, Bruno Mondadori, 2005, p. 21.

²⁶ Lo faceva notare F. Niewöhner, *Zum Ursprung der Lehre von der doppelten Wahrheit: Eine Koran-Interpretation des Averroes*, in L. Sturlese, F. Niewöhner (a cura di), *Averroismus im Mittelalter und in der Renaissance*, Zürich, Spur, 1994, pp. 23-41, a p. 38.

²⁷ Cfr. rispettivamente É. Gilson, *Dante e la filosofia*, Milano, Jaca Book, 1987, p. 198 (tit. orig. *Dante et la Philosophie*, Paris, Vrin, 1936); M.-R. Hayoun, A. De Libera, *Averroè e l'averroismo*, cit., pp. 100-101.

avanzare su un rischioso discrimine²⁸. La difesa della filosofia è comunque assai ferma, anche nel caso in cui la filosofia assuma inflessioni eterodosse: fatta salva l'integrità del dogma, che appartiene a un piano diverso e superiore, l'indagine razionale, nella forma scientifica che le ha conferito Aristotele, è a sua volta patrimonio irrinunciabile, da salvaguardare in ogni suo punto.

Per Sigieri di Brabante – l'elemento di punta del gruppo, che catalizza l'attenzione dei colleghi e l'insofferenza dei teologi –, alcune conclusioni filosofiche entrano in rotta di collisione con la fede; ora, ciò che la fede insegna è vero, anzi è il solo vero a cui attenersi, e Sigieri non cesserà di ribadirlo, con espressioni che sembrano manifestare un intimo travaglio. Resta che egli non proclama false le corrispettive e antitetiche risultanze della filosofia, frutto a suo avviso di argomenti ineccepibili, contro cui non si possono portare controdeduzioni fondate ed efficaci. Le sue *Quaestiones in tertium de anima* presentano come razionalmente necessaria la tesi dell'unità dell'intelletto possibile per tutta la specie umana. E il successivo trattato *De anima intellectiva*, pur problematizzando quella tesi, continua ad ogni modo a reputarla un esito possibile dell'indagine speculativa, mettendo di nuovo in conto, già nel porre la questione, l'attrito col magistero religioso:

Circa septimum prius propositorum, videlicet utrum anima intellectiva multiplicetur multiplicatione corporum humanorum, diligenter considerandum, quantum pertinet ad philosophum, et ut ratione humana et experientia comprehendi potest, quaerendo intentionem philosophorum in hoc magis quam veritatem, cum philosophice procedamus. Certum est enim secundum veritatem quae mentiri non potest, quod animae intellectivae multiplicantur multiplicatione corporum humanorum. Tamen aliqui philosophi contrarium senserunt, et per viam philosophiae contrarium videtur²⁹.

²⁸ Per un'introduzione complessiva cfr. F. Van Steenberghen, *Une légende tenace: la théorie de la double vérité* [1970], in Id., *Introduction à l'étude de la philosophie médiévale*, Louvain-Paris, Publications Universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1974, pp. 555-570. Risulta anche utile, benché dedicato in prevalenza a personalità del XIV secolo, A. Maier, *Il principio della doppia verità* [1955], in Ead., *Scienza e filosofia nel Medioevo*, Milano, Jaca Book, 1984, pp. 383-430.

²⁹ Si cita da Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva*, capitulum VII, in Id., *Quaestiones in tertium de anima*, *De anima intellectiva*, *De aeternitate mundi*, a cura di B. Bazán, Louvain-Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972, p. 101. Il trattato in parola è stato scritto, secondo il suo editore, tra 1273 e 1274; mentre le *Quaestiones in tertium de anima* risalgono al 1265.

Da una parte sta dunque la *ratio* supportata dall'*experientia*, dall'altra l'atto di fede, che è sì in possesso della verità, ma non è detto trovi conforto sull'altra sponda, e in ogni caso ne prescinde. Sigieri è disposto semmai ad ammettere che le ragioni di Aristotele e di Averroè in conflitto con la religione rivestono il carattere della *probabilitas*. La filosofia è aristotelicamente una conoscenza *per causas*, e partendo da cause per sé note raggiunge con certezza proposizioni vere, mentre se deve muovere da premesse probabili approderà a conclusioni di natura probabile; così avviene quando è in gioco il modo di agire di Dio (per stare al suddetto esempio, la possibilità o meno che egli moltiplichi le anime razionali), modo di agire che noi siamo in grado di giudicare solo indirettamente, basandoci sulle cose sensibili. In casi del genere, occorrerà inchinarsi di fronte a una testimonianza più sicura, come quella della rivelazione, ma si difenderà al contempo l'approccio filosofico, che era entro i suoi limiti corretto, e non va screditato come tale³⁰. Non deve sfuggire che lo scontro tra *probabilitas* e *veritas* è pur esso allarmante, visto che la prima discende pur sempre da una procedura razionale correttamente eseguita, benché di minore affidabilità: posto che il segnale di partenza non sia così deciso, come quello che dà origine alle acquisizioni certe, bisogna in ogni caso spiegare perché risulti difforme dal magistero religioso. La risposta di Sigieri è che su un determinato punto Dio ha fatto un miracolo, esautorando l'ordine naturale con l'ordine soprannaturale, sicché l'indicazione della filosofia non va incriminata di falsità, poiché aderisce a ciò che la natura sarebbe stata, e d'altra parte l'insegnamento divino si deve fermamente ricevere, ma senza poterlo supportare in nessun modo con l'intelletto. Quando si procede speculativamente, alla luce della ragione e di Aristotele, i miracoli non vanno tenuti in conto:

Quaerimus enim hic solum intentionem philosophorum et praecipue Aristotelis, etsi forte Philosophus senserit aliter quam veritas se habeat et sapientia, quae per revelationem de anima sint tradita,

³⁰ Imprescindibile J.-P. Müller, *Philosophie et foi chez Siger de Brabant. La théorie de la double vérité*, in *Miscellanea Philosophica R.P. Josepho Gredt OSB completis LXXV annis oblata*, Roma, Herder, 1938 (*Studia Anselmiana* VII-VIII), pp. 35-50. Integrazioni rilevanti apporta F. Van Steenberghen, *Maître Siger de Brabant*, Louvain-Paris, Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977, pp. 247 sgg.: Sigieri non giudica probabili tutte le tesi contrarie alla fede, reputandone alcune senz'altro evidenti.

quae per rationes naturales concludi non possunt. Sed nihil ad nos nunc de Dei miraculis, cum de naturalibus naturaliter disseramus³¹.

Per quanto attutito, il divorzio resta ben visibile.

Non meno ardito si dimostra il collega Boezio di Dacia a proposito dell'altra questione cruciale agitata in seno al peripatetismo, quella dell'eternità del mondo, eternità che tanto Sigieri quanto Boezio asseriscono assieme al monopsichismo, innalzando questo duplice vessillo con piena cognizione di rasentare il burrone dell'eresia, nella loro intransigente fedeltà a una spregiudicata divisa speculativa. Nel suo *De mundi aeternitate*, Boezio osserva intanto che ogni ricercatore opera all'interno della propria disciplina, di cui assume rigorosamente le premesse, senza pretendere di oltrepassare i confini segnati, ma al tempo stesso difendendo quelle premesse da ogni minaccia che farebbe crollare un intero edificio dottrinale. Così il filosofo della natura – il «naturalis», dice Boezio, vale a dire il fisico – afferma o nega basandosi sulla natura stessa, che funge da primo principio della sua scienza, dal quale dedurre sillogisticamente ogni conclusione. Ebbene, vi sono verità cristiane che dalla propria angolazione di scienziato, nell'accezione deduttiva che abbiamo visto, il fisico non può affermare, poiché sfuggono del tutto all'ambito di sua competenza e alle procedure a esso pertinenti. Esse vanno accolte per fede, in quanto rivelazioni provenienti da Dio stesso, ma risultano filosoficamente non dimostrabili: a proposito dell'eternità o novità del mondo, è impossibile per il fisico stabilire che c'è stato un primo movimento, poiché la natura non produce nessun movimento se non in forza di un movimento che lo precede come sua causa.

Vuol dir questo che il fisico, in quanto tale, eviterà di considerare simili verità di fede, astenendosi sia dall'affermarle che dal negarle? Non sempre. Egli adotterà un atteggiamento agnostico quando non vengono messi in pericolo i principi a cui si attiene, ma dovrà negare ciò che contraddice tali principi e minaccia di distruggere la sua scienza,

³¹ Sigieri di Brabante, *De anima intellectiva*, capitulum III, pp. 83-84. L'importanza di questo spunto era stata intuita da É. Gilson, *Dante e la filosofia*, cit., p. 285; una conferma viene da F. Van Steenberghen, *Maître Siger*, cit., pp. 251-252. Per completezza, va aggiunto che Sigieri, dopo aver espresso dubbi sul monopsichismo nel *De anima intellectiva*, cap. VIII, fa un definitivo passo indietro in un'opera più tarda, registrando un'aporeticità filosofica: cfr. le sue *Quaestiones super librum de causis*, a cura di A. Marlasca, Louvain-Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1972, q. 26. Questo scritto è del 1275-1276.

come la dottrina che il mondo non è eterno ma ha cominciato ad esistere, o poniamo la dottrina che un morto possa risorgere: «ista debet negare naturalis, quia naturalis nihil concedit, nisi quod videt esse possibile per causas naturales»³². Una simile posizione può stare benissimo a fianco di quella del credente, il quale invece asserisce che il mondo ha avuto inizio, e fronteggia con adeguati argomenti di fede quegli eretici decisi a fare dell'eternità del mondo un'arma contro l'ortodossia e i suoi articoli. Boezio non vuole essere confuso con costoro: egli non ha alcuna intenzione, da parte sua, di arruolarsi in una simile schiera e di dar man forte all'aggressione al magistero religioso. Ciò che tiene a segnalare è che la fede riposa sui miracoli e trae da essi la sua legittimazione contro gli assalti dell'eresia, non da dimostrazioni razionali che la svuoterebbero come fede. Una sana filosofia ignora o se necessario ricusa asserti che non trovano alcun riscontro su un terreno naturale; non intende per questo nuocere alla credenza religiosa, che quegli asserti impone in nome del soprannaturale. La logica aristotelica, del resto, ha insegnato che una proposizione presa in senso assoluto non entra in conflitto con la proposizione contrapposta se quest'ultima, invece di essere assunta a sua volta assolutamente, vige invece solo in senso relativo; per cui si può dire che un uomo è bianco e contemporaneamente negare che lo sia *secundum quid*, se ha i capelli neri. Proprio nel corso di questo esempio, Boezio lascia cadere un'espressione che, se estrapolata dal contesto, suona non poco compromettente:

Scimus enim quod qui dicit Socratem esse album, et qui negat Socratem esse album secundum quaedam, uterque dicit verum³³.

Si potrebbe sospettare che in questo modo venga ammessa la liceità di due verità contrarie, nel caso specifico la novità del mondo, sostenuta dal credente, e l'eternità del mondo, stabilita dal fisico. *Uterque dicit verum*. Boezio, tuttavia, non intende insinuare questo, e basta continuare a leggere per rendersene conto:

Sic verum dicit christianus, dicens mundum et motum primum esse novum, et primum hominem fuisse, et hominem redire vivum et

³² Si cita da Boezio di Dacia, *De aeternitate mundi*, a cura di G. Sajó, in Id., *Opera: Topica-Opuscula*, VII/2; *Opuscula: De aeternitate mundi, De summo bono, De somniis*, a cura di G. Sajó e N.G. Green-Pedersen, Hauniae, Gad, 1976, pp. 335-366, a p. 352.

³³ *Ibidem*.

eundem numero, et rem generabilem fieri sine generatione, cum tamen hoc concedatur possibile esse per causam cuius virtus est maior, quam sit virtus causae naturalis. Verum etiam dicit naturalis qui dicit hoc non esse possibile ex causis et principiis naturalibus, nam naturalis nihil concedit vel negat nisi ex principiis et causis naturalibus [...] ³⁴.

Il credente sostiene delle tesi vere; il filosofo naturale, dal canto suo, dice la verità quando riconosce che a partire dai suoi principi quelle tesi sono inammissibili³⁵. Ragionatore accorto, il maestro di Dacia si guarda bene dall'esplicitare la conseguenza che lo perderebbe (anche come filosofo), e cioè che se è vero che *ex principiis et causis naturalibus* si perviene all'eternità del mondo, allora questa tesi è, dal punto di vista naturale, vera.

I teologi insorsero unanimi, ritenendo che si fosse aperta una pericolosa breccia nell'edificio della rivelazione; uno di loro, Tommaso d'Aquino, volle precisare da parte sua che i colleghi laici della Facoltà delle Arti avevano anzitutto incrinato l'edificio della logica aristotelica, e potevano essere agevolmente contestati proprio in nome del Filosofo e del laico principio di non contraddizione. Una conclusione razionalmente necessaria, egli argomenta nel *De unitate intellectus*, concepito appunto come replica ai maestri della Sorbona, è perciò stesso una conclusione vera, e ha come implicazione a cui non è lecito sfuggire che la conclusione opposta sia falsa³⁶. Il faticoso compromesso degli averroisti non regge, è uno schermo fragile, e se si svolge a fondo quel che essi professano filosoficamente, affiora in maniera inesorabile l'esito che pretendono di evitare; così Tommaso, trasformate le due affermazioni incommensurabili in due verità contrarie, «contraint le partisan de la double vérité à aller au bout de

³⁴ *Ibidem*, pp. 352-353.

³⁵ Su questa interpretazione del passo in parola c'è sostanziale accordo tra gli studiosi. Cfr. A. Maurer, *Boetius of Dacia and the Double Truth*, in «Mediaeval Studies», XVII, 1955, pp. 233-239, a p. 238; É. Gilson, *Boèce de Dacie et la double vérité*, in «Archives d'histoire doctrinale et littéraire du moyen âge», XXX, 1955, pp. 81-99, a p. 91; F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo. Sigieri di Brabante*, Milano, Jaca Book, 1998, pp. 89-90.

³⁶ Cfr. Tommaso d'Aquino, *De unitate intellectus contra averroistas*, V, 123. Si vedano anche le annotazioni apposte a questo passo da Bruno Nardi, nel suo commento dell'opera in parola: *Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti*, trad., commento e intr. storica di B. Nardi [1938], edizione riveduta da P. Mazzantini, con un saggio introduttivo di G. Stabile, Spoleto, Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo, 1998, p. 195.

l'argument où il l'a lui-même enfermé: l'affirmation que "la foi porte sur quelque chose de faux et d'impossible"»³⁷.

Analogo, per quanto sommario, è il procedimento del vescovo di Parigi Stefano Tempier che nel 1277 condanna 219 tesi filosofiche e teologiche. Il prologo che introduce l'elenco delle tesi suddette, registra la preoccupante diffusione, nell'Università di Parigi, di gravi distorsioni dottrinali, presentate e discusse con troppa compiacenza da alcuni maestri della Facoltà delle Arti: «quosdam manifestos et execrabiles errores, immo potius vanitates et insanias falsas [...] quasi dubitabiles in scholis tractare et disputare praesumunt». Ecco la mistificazione perpetrata da siffatti intellettuali: essi professano in filosofia dottrine incompatibili con la rivelazione cristiana, e al tempo stesso ribadiscono la propria adesione al magistero della Chiesa, pretendendo così di mantenere insieme tesi fra loro in contrasto, le une asserite a partire dalla ragione, le altre ossequiate in nome della fede:

Dicunt enim ea esse vera secundum philosophiam, sed non secundum fidem catholicam, quasi sint duae contrariae veritates, et quasi contra veritatem sacrae Scripturae sit veritas in dictis gentilium damnatorum [...]»³⁸.

Tempier non testimonia i contorni di un insegnamento così come esso era effettivamente proposto dai diretti responsabili, ma ne produce una radicalizzazione. Sulla scorta di Tommaso d'Aquino, opera in questo modo una *reductio ad absurdum*, che attraverso lo snodo del *quasi sint* sfocia in una serie di clamorose impossibilità, il *monstrum* logico delle due verità contrarie, l'impensabile dignificazione degli scritti dei pagani fino a un livello concorrenziale con la Scrittura. Cortocircuitando una dottrina e le sue possibili degenerazioni teoretiche, il vescovo di Parigi non esita a denunciare gli averroisti come sostenitori di quelle degenerazioni.

L'entità della reazione lascia scorgere il *locus* infiammato attorno a cui gravitano le preoccupazioni dei contendenti, il rapporto tra natura e grazia, la modalità della loro coesistenza: secondo l'impostazione tomistica, la grazia non destituisce la natura, è invece la piena risposta

³⁷ A. De Libera, *Foi et raison. Philosophie et religion selon Averroès et Thomas d'Aquin*, in «Studi Medievali», s. III, XLIII, 2002, pp. 833-856, a p. 851.

³⁸ Il decreto del Tempier si può leggere in H. Denifle, Ae. Chatelain, *Chartularium Universitatis Parisiensis*, 4 voll., Parisiis, Delalain, 1889-1897, I, pp. 543-544 («epistola»), 544-555 («errores»). Il passo citato è p. 543.

alle sue istanze, per cui la rivelazione va incontro alla ragione naturale, e mentre la illumina può senz'altro avvalersene, poiché trova in essa un'alleata; nella prospettiva degli averroisti, i due ordini rimangono separati e incomunicanti, la conoscenza naturale non si accorda alla verità soprannaturale, e in luogo di una fede *quaerens intellectum* si ha un fideismo pronto ad accettare, in nome della indubitabile testimonianza divina, non solo ciò che è senza ragione, ma anche ciò che con la ragione confligge. E perciò, «il valore della posta in gioco non era di poco momento: si trattava di scampare dalla demolizione l'edificio scientifico-teologico che Tommaso aveva innalzato sulle fondamenta della dottrina aristotelica»³⁹.

Oggi notevolmente avanzati, gli studi sull'averroismo latino appena albeggiavano all'inizio del Novecento, quando una pattuglia di ricercatori procedente in avanscoperta tentò di dar corpo al fenomeno, attraverso l'individuazione di protagonisti ancora mal noti, la riesumazione di testi in gran parte inediti, la storicizzazione di dottrine in apparenza eversive e non costituzionalizzabili, e pur talora *in progress*, destinate col tempo a un'evoluzione moderata. Fu proprio uno di questi pionieri, Martin Grabmann, a lanciare il primo all'erta riguardo ad Andrea Cappellano, ritenendolo coimplicato. Grabmann si era soffermato sul sillabo del 1277; che sempre nel prologo, dopo l'incriminazione dei sostenitori della doppia verità, menziona anche alcuni libri, per sconfessarli in maniera non meno drastica. Con felice agnizione, lo studioso ravvisava nel primo di questi libri il *De amore* di Andrea Cappellano, investito dunque anch'esso dai fulmini del decreto parigino. Passava quindi a scrutinare le 219 tesi, e ne riconduceva alcune – di carattere morale, e concernenti in particolare i costumi sessuali – ad analoghi asserti contenuti in quel trattato. A questo punto, il salto ambizioso, l'impegnativa connotazione ideologica della posizione di Andrea:

Sein Verfahren erinnert hier an die Methode der doppelten Wahrheit bei den Philosophen des lateinischen Averroismus, welche zuerst eine mit den Lehren des christlichen Glaubens in Widerspruch stehende These, z. B., die Lehre von der Ewigkeit der Welt, eingehend begründen und die dagegen vorgebrachten Einwände entkräften und so daraus, dass sie dieser Lehre zustimmen, kein Hehl machen, dann

³⁹ G. Stabile, *L'autunno del Medioevo*, in *Storia della Letteratura Italiana*, diretta da E. Malato, I: *Dalle Origini a Dante*, Roma, Salerno Editrice, 1995, pp. 725-772, a p. 747.

aber die Glaubenslehre augenscheinlich aus Erwägungen der Vorsicht danebenstellen⁴⁰.

Le premesse erano poste; e a svilupparle avrebbe provveduto, di lì a poco, Alexander Denomy, uno specialista dell'amor cortese stavolta, estremamente sensibile peraltro al suo versante tematico, e impegnato a definire in prima istanza una concezione soggiacente ai testi letterari, nonché a rintracciare le origini di essa. Secondo la falsariga già tracciata, Denomy muove dallo studio delle proposizioni del 1277 e amplia il novero di quelle riconducibili al *De amore*, ora in maniera convincente, ora lanciando l'ipotesi oltre gli ostacoli. Evidenzia quindi il ruolo che il trattato attribuisce alla natura, quale base e legittimazione dei comportamenti umani, non senza puntualizzare che secondo il Cappellano la natura, nell'uomo, si specifica come ragione. Assodato questo punto, pone a fronte di un simile naturalismo i richiami alla dottrina cristiana propri della *Reprobatio*, e ha buon gioco nel rilanciare l'accostamento all'averroismo:

What Andreas teaches to be true according to nature and reason, he teaches to be false according to grace and to divine authority. Thus emerges in his book the doctrine of the so-called double truth wherein contradictory propositions are held to be true at the same time. It is not surprising, therefore, that Stephen Tempier included *nominatim* the work of Andreas in his condemnation of those «who say that those things may be true according to philosophy but not according to Faith as if there were two contrary truths [...]»⁴¹.

L'iscrizione di Andrea alla linea averroista corrobora la tesi complessiva di Denomy sulle origini dell'amor cortese, a suo avviso da rintracciarsi presso la cultura araba, privilegiata senz'altro rispetto a ogni altro eventuale precedente. Avicenna, egli osserva (facendo di questo nome uno dei perni della sua ricostruzione), aveva elaborato una teoria dell'amore umano che ne attestava l'elevatezza, scorgendo in esso la fonte delle virtù e del progresso spirituale, e dichiarandolo

⁴⁰ M. Grabmann, *Das Werk «De Amore» des Andreas Capellanus und das Verurteilungsdekret des Bischofs Stephan Tempier von Paris vom 7. März 1277*, in «Speculum», VII, 1932, pp. 75-79, a p. 79.

⁴¹ A.J. Denomy, *The «De Amore» of Andreas Capellanus and the Condemnation of 1277*, in «Mediaeval Studies», VIII, 1946, pp. 107-149, alle pp. 148-149. E cfr. anche Id., «*Fin'Amors*»: *the Pure Love of the Troubadours, Its Amoralism, and Possible Source*, in ivi, VII, 1945, pp. 139-207, dove veniva già dichiarata (a p. 186) un'adesione alla proposta di Grabmann.

perciò assolutamente morale, non su un fondamento religioso, bensì in nome di questa capacità nobilitante; era del resto prerogativa della filosofia araba nel suo insieme una dicotomia pronunciata fra natura e soprannatura, ragione e fede. Penetrata in Europa già nell'XI secolo, tale sensibilità dualistica dà impulso, sul terreno della letteratura, alla lirica trobadorica e successivamente al *De amore*; una sua più tarda manifestazione, di indole schiettamente teoretica, è il separatismo dei maestri dell'Università di Parigi, i quali stavolta hanno alle spalle Averroè, ma appunto in quanto formale codificatore del divario tra filosofia e teologia così caratteristico del pensiero arabo. Effetti simili depongono per una medesima radice: l'amor cortese («the heresy of courtly love», come Denomy ama dire) e l'eterodossia degli averroisti latini si alimentano a una falda estranea all'Occidente cristiano, insinuatasi in esso precocemente e a lungo stagnante nel suo sottosuolo⁴².

Se la presunta origine araba dell'intero fenomeno della *fin'amor*, specie perché prospettata con enfasi unilaterale, doveva incontrare fra gli studiosi un motivato scetticismo, riuscì più credibile l'avvicinamento del *De amore* alla dottrina della doppia verità, che venne accolto da molti, e ha tuttora corso legale, tanto che non è raro sorprendere la riproposta anche in studi recenti⁴³. Non sono mancati, peraltro, voti contrari; da parte, ovviamente, di chi non riconosceva l'effettiva duplicità del trattato, ma non solo⁴⁴. E con paradosso in fondo

⁴² Cfr. A.J. Denomy, *Concerning the Accessibility of Arabic Influences to the Earliest Provençal Troubadours*, in «Mediaeval Studies», XV, 1953, pp. 147-158.

⁴³ Fra i primi ad aderire furono S. Battaglia, nella sua introduzione ad Andrea Capellano, *Trattato d'amore. Testo latino del sec. XII con due traduzioni toscane inedite del sec. XIV*, Roma, Perrella, 1947, pp. V-XXXIII, a p. XXVII – introduzione poi riproposta, col titolo *Il trattato d'amore di Andrea Capellano*, in Id., *La coscienza letteraria del Medioevo*, Napoli, Liguori, 1965, pp. 391-416 (cfr. a p. 410) –; e M. Lazar, *Amour courtois et «fin'amors» dans la littérature du XII^e siècle*, Paris, Klincksieck, 1964, p. 13 e p. 277. Più di recente, C. Bologna fa riferimento a una cultura che «per bocca del vescovo di Parigi Etienne Tempier condannerà la teoria filosofica della “doppia verità”, in essa non senza ragione (e anzi così sottolineerà il centro del problema) coinvolgendo il libro di Andrea, contraddittorio perché doppio, ambiguo, bifido, bipartito» (*Lo sparvierio, l'allodola e la quaglia. Sulle “fonti” cortesi di Andrea Cappellano*, in «L'immagine riflessa», XIII, 1990, pp. 113-157, a p. 126).

⁴⁴ Secondo F. Schlösser, si dà nel *De amore* non vera e propria opposizione, bensì coesistenza dell'ordine terreno e di quello soprannaturale: cfr. *Andreas Capellanus, seine Minnelehre und das christliche Weltbild des 12. Jahrhunderts*,

comprensibile, riserve affilate sono giunte anche dal fronte filosofico, proprio quello che aveva, in principio, dato fuoco alle polveri: nella sua analitica *enquête* sul sillabo del 1277, Roland Hissette ha ridimensionato il numero delle proposizioni raccordabili ad Andrea, e anche in seguito si è mostrato sfavorevole a ogni sovrapposizione dell'averroismo latino al *De amore*⁴⁵. La questione, comunque, rimane pendente; e continua a intrigare.

3. Averroismo “ante litteram”?

Dobbiamo subito considerare due obiezioni maggiori all'apparentamento. La prima è ben nota e mantiene tutta la sua coerenza, riponendo sulla base indubitabile dei fatti, del “certo” storico che non tollera ritocchi o alterazioni di comodo: lo sfasamento cronologico è tale da rendere impensabile un contatto di Andrea con il fermento averroistico, nemmeno un contatto indiretto, sotterraneo, attraverso intermediari più o meno appariscenti, individuabili o no. Sulla base degli elementi attualmente a disposizione, si ritiene che il *De amore* sia stato scritto tra il 1186 e il 1198, con buona probabilità presso la corte di Maria di Champagne a Troyes. In astratto, è possibile spostare la datazione in avanti, farla scendere ai primi decenni del Duecento e c'è chi di recente lo ha fatto, dislocando inoltre il *milieu* originario da Troyes alla Sorbona⁴⁶; ma non è lecito spingersi oltre il 1238, anno

Bonn, Bouvier, 1962², specie alle pp. 367-373, dove viene discussa (e respinta) la rubricazione dell'amor cortese e del libro del Cappellano sotto la specie dell'eresia. P. Demats, dal canto suo, opina che la condanna del 1277 e la spiegazione offertane da Denomy «pourraient bien être une erreur judiciaire»: le smagliature che incrinano anche le pagine positive di Andrea sull'amore, sono tali che «la foi n'a pas à détruire ce que la raison n'a pas établi, amour comme souverain bien» (*D'«Amenitas» à «Déduit»: André le Chapelain et Guillaume de Lorris*, in AA.VV., *Mélanges de langue et de littérature du moyen âge et de la Renaissance offerts à Jean Frappier*, Genève, Droz, 1970, pp. 217-233, alle pp. 221 e 229).

⁴⁵ Cfr. anzitutto R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles condamnés à Paris le 7 mars 1277*, Louvain-Paris, Publications Universitaires/Vander-Oyez, 1977; le conclusioni su Andrea sono a p. 315. Sul problema, lo stesso Hissette è tornato in due concisi interventi: *André le Chapelain et la double vérité*, in «Bulletin de Philosophie médiévale», XXI, 1979, pp. 63-67; *Une «duplex sententia» dans le «De amore» d'André le Chapelain?*, in «Recherches de Théologie ancienne et médiévale», I, 1983, pp. 246-251.

⁴⁶ Alludiamo a P. Dronke, “*Andreas Capellanus*”, cit. Per questo studioso, «the

in cui Albertano da Brescia, nel suo *Liber de amore et dilectione Dei et proximi*, produce del trattato di Andrea una menzione esplicita⁴⁷. Ammettiamo pure, per un momento, che il Cappellano sia un autore dei primi del XIII secolo, piuttosto che della seconda metà del XII, e proviamo a dare per buona anche la congettura che il suo *Sitz im Leben*, invece che la corte feudale, o lo stesso *entourage* del re di Francia, sia la cerchia intellettuale che legge i *libri naturales* di Aristotele, precocemente in circolazione nella Facoltà parigina delle Arti, visto che vengono proibiti una prima volta già nel 1210. Ebbene, il nostro invalicabile *terminus ante* argina comunque l'onda delle congetture, ci trattiene al di qua del dibattito suscitato dagli averroisti. Nato nel Brabante intorno al 1240, Sigieri è attivo come docente all'Università di Parigi a partire dagli anni sessanta (la prima testimonianza a riguardo è del 1266); l'insegnamento suo e di chi fra gli *artiens* è solidale con lui provoca un primo sussulto in Bonaventura, all'altezza del 1267, mentre Tommaso entra in lizza nel 1270, l'anno di pubblicazione del suo *De unitate*; entrambi influenzano una prima condanna di 13 proposizioni averroistiche, censurate ufficialmente da Stefano Tempier nel dicembre di quello stesso anno. La condanna definitiva degli aristotelici eterodossi, già lo sappiamo, giunge col decreto del 1277, quando Sigieri è probabilmente già in Italia, presso la corte pontificia di Orvieto, dove si reca a perorare la sua causa, e dove morirà nel 1284.

Di sicuro, dunque, Andrea non ha potuto sapere nulla di una tendenza che si è sviluppata dopo di lui; se poi la sua collocazione storica va piuttosto retrocessa che spostata in avanti, se insomma egli scrive negli ultimi decenni del XII secolo, come si è tradizionalmente ritenuto, e come è più prudente continuare a credere, allora risulta pressappoco contemporaneo non già di Sigieri e Boezio, bensì di Averroè, che all'incirca in quell'epoca sta formulando il suo sistema,

1230s are far more probable than the 1180s» (p. 55); il trattato, inoltre, sarebbe stato diretto al pubblico di intellettuali e studenti dell'Università parigina. Ma Dronke deve supporre che il coinvolgimento di Maria di Champagne entro il *De amore* sia il ricorso a un'autorità fittizia, il che non è facile da accettare.

⁴⁷ A valorizzare la citazione del *De amore* operata da Albertano, e ricavarne un *terminus ante*, fu P. Rajna, *Tre studi*, cit., pp. 1416-1418; il quale, peraltro, propendeva per una datazione alta del trattato di Andrea, indicando per primo come probabili i due estremi cronologici del 1186 e 1198 (p. 1464). Fra gli studiosi che in tempi più vicini hanno avallato questa datazione cfr. almeno P. Cherchi, *Andreas and the Ambiguity of Courtly Love*, cit., p. 13 e p. 133.

a Cordova e (naturalmente) in arabo...⁴⁸ Impercorribile, peraltro, la via d'uscita imboccata da Denomy, il quale assimila la posizione degli *artiens* a quella del Commentatore ed estende questo dualismo anche al pensiero arabo anteriore, attribuendolo in particolare ad Avicenna e al suo trattato sull'amore, redatto poco prima della sua morte (1037); salvo ammettere che l'ipotetica traduzione latina, della quale non esiste alcuna traccia, rimarrà forse per sempre nel limbo delle mere eventualità⁴⁹. E si capisce: davvero difficile rintracciare un manoscritto in cui Avicenna veste i panni di Averroè, e per anticipare non già ciò che circa mezzo secolo dopo avrebbe sostenuto Averroè, ma ciò che avrebbero sostenuto, pressappoco a un secolo e mezzo di distanza, gli averroisti latini⁵⁰.

Giungiamo allora alla seconda obiezione, che non esitiamo a formulare noi stessi. La scoperta di Andrea, se così vogliamo chiamarla, è quella di un'energia affettiva, a cui concorrono insieme sensualità e sentimento; energia riconosciuta in sé lecita, a dispetto di ogni proibizione e inibizione, anzi proclamata capace di sollecitare e promuovere l'umanità del soggetto, di innalzarla a un culmine veramente

⁴⁸ Il *Trattato Decisivo* e *L'incoerenza dell'Incoerenza* appartengono al biennio 1179-1180. Successivi sono i grandi commenti ad Aristotele (1188-1190). Il *Trattato Decisivo* rimase sconosciuto all'Occidente medievale. Quanto alla traduzione in latino, a opera di Michele Scoto, dei commenti di Averroè alle opere aristoteliche, essa venne avviata presumibilmente nel 1220: cfr. R.-A. Gauthier, *Note sur les débuts (1225-1240) du premier averroïsme*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques», LXVI, 1982, pp. 321-374.

⁴⁹ Cfr. A.J. Denomy, *Concerning the Accessibility of Arabic Influences*, cit., p. 154. Di Avicenna è chiamato qui in causa il trattato *Risâla fî 'l-'iṣq* (cfr. E.L. Fackenheim, *A Treatise on Love by Ibn Sina*, in «Mediaeval Studies», VII, 1945, pp. 208-228, che ne offre una traduzione inglese). La tesi di Denomy appare tanto più implausibile se si pensa che il trattato *Risâla fî 'l-'iṣq* assegna a ogni amore il ruolo di condurre dal sensibile allo spirituale, e indica Dio come autentico oggetto della tensione amorosa.

⁵⁰ Ciò non toglie che – una volta dissipata l'illusione ottica di Avicenna quale padre nobile del bifrontismo di Andrea – risulti lecito muovere da singoli spunti del trattato avicenniano verso singoli testi e *loci* cortesi, non escluso il *De amore*. Cfr. intanto G.E. von Grunebaum, *Avicenna's «Risâla fî 'l-'iṣq» and Courtly Love*, in «Journal of Near Eastern Studies», XI, 1952, pp. 233-238; F. Rundgren, *Avicenna on Love*, in «Orientalia Suecana», XXVII-XXVIII, 1978-1979, pp. 42-62. E più in particolare si vedano le indicazioni di P.G. Walsh, proprio in relazione al Cappelano e alla sua dicotomia di *purus amor* e *mixtus amor*: Andreas Capellanus, *On Love*, a cura di P.G. Walsh, London, Duckworth, 1982, p. 21 dell'introduzione.

degno mobilitando tutte le risorse di lui. La *morum probitas*, lungi dal ridursi a obbligo estrinseco, da ottemperare in vista della sperata mercede, è un esito di pienezza che l'amore porta con sé e che rimarrebbe altrimenti inespugnato, forse nemmeno sarebbe preso in considerazione, benché riesca insegna peculiare dell'uomo, sigillo della sua nobiltà. In questo senso, l'amore è intrinsecamente morale, di più, è la spinta grazie a cui la moralità si esplica, e il fatto che l'obiettivo rimanga pur sempre il possesso dell'amata piuttosto che direttamente la virtù, non destituisce l'incremento etico raggiunto. Il vincolo che si instaura tra passione (nel senso più alto) e *probitas* conferisce semmai alla stessa *probitas* un carattere meno rigido ed autoreferenziale: in definitiva, la virtù ha un senso in nome e in forza dell'amore per qualcuno, è l'espansione di questo amore, la sua declinazione in una serie di atteggiamenti e comportamenti particolari.

Tutto questo abbiamo ricordato per sottolineare che il Cappellano, mentre scopre, al di qua del soprannaturale, una sfera naturale dotata di una sua propria dignità, in essa coglie anzitutto, rivalutandola decisamente, una dimensione passionale e affettiva. Ora, gli averroisti, quando rivendicano con forza la natura al cospetto della soprannatura, valorizzano nella natura il vettore della ragione, che punta alla conoscenza del vero attraverso l'indagine lucida e rigorosa, e schiude la "felicità mentale" della contemplazione, s'intende la contemplazione puramente razionale della quale aveva già parlato Aristotele. Si tratta dunque, per Sigieri e Boezio, di difendere la filosofia, di rivendicare gli statuti, obiettivi e metodi che essa si dà, degni di essere salvaguardati in tutta la loro estensione ed applicazione, nelle premesse come nelle conclusioni, quale che sia il loro contenuto, purché razionalmente fondato. In Andrea cercheremmo invano interessi speculativi, egli non soltanto ignora necessariamente, per la propria sfasatura cronologica, gli "errori" averroistici dell'eternità del mondo e dell'unità dell'intelletto possibile, ma rimane sostanzialmente estraneo a qualsiasi nodo metafisico. Analogamente, l'*artien* ha poco da dire sull'amore, se non che l'uomo di scienza deve evitare ogni disturbo alla sua assorta concentrazione, attratta dalle dolcezze del filosofare, a esse esclusivamente votata. Quando passiamo dalle pagine del *De amore* a quelle degli averroisti latini avvertiamo in effetti uno scarto formidabile, nei contenuti, nelle procedure, nei toni, e ci rendiamo subito conto che non erano dirette allo stesso genere di pubblico, né intendevano accreditare un analogo tipo umano. Ad Andrea stanno a cuore il gentiluomo e la corte, la promozione di una superiore civiltà di atteggiamenti e di

modi, la quale si consegue attraverso la passione e il governo di essa, per la complessiva maturazione dei *mores* sollecitata dal servizio amoroso⁵¹; quanto all'averroista, egli interagisce, da professore, con studenti e intellettuali, di fronte a cui addita una pura vocazione speculativa, da coltivare subordinando a essa, se non accantonando del tutto, le altre passioni e attività⁵².

Come valutare allora il sillabo di Tempier? Per la verità, esso emana segnali solo parzialmente perspicui, e non si sa fino a che punto risolutivi. Nessuna delle proposizioni metafisiche o di teologia dommatica elencate nel decreto del 1277 (e sono la stragrande maggioranza) è riferibile ad Andrea. Si avvicinano invece al suo trattato alcune fra le proposizioni, nettamente minoritarie, relative all'etica filosofica o alle virtù cristiane; gli studiosi le hanno passate al setaccio, ora accrescendo, ora decurtando il gruzzolo da riportare al *De amore*. Gioverà elencare solo quelle davvero pertinenti:

- 167. Quod non est possibile esse peccatum in potentiis animae superioribus. Et ita peccatum fit passione, non voluntate.
- 168. Quod homo agens ex passione coacte agit.
- 205. Quod simplex fornicatio, utpote soluti cum soluta, non est peccatum.
- 206. Quod peccatum contra naturam, utpote abusus in coitu, licet sit contra naturam speciei, non tamen est contra naturam individui.
- 208. Quod continentia non est essentialiter virtus.
- 212. Quod pauper bonis fortunae non potest bene agere in moralibus⁵³.

⁵¹ Cfr. Mt. Fumagalli Beonio Brocchieri, *Il gentile uomo innamorato: note sul «De Amore»*, in AA.VV., *La storia della filosofia come sapere critico. Studi offerti a Mario Dal Pra*, Milano, Angeli, 1984, pp. 36-51.

⁵² Cfr. F.-X. Putallaz, R. Imbach, *Professione filosofo*, cit.

⁵³ Abbiamo seguito non la numerazione del *Chartularium* edito da Denifle e Chatelain, ma (come quasi tutti gli studiosi) quella del Mandonnet, poi ripresa da Hissette. Sulle tesi annoverate si vedano le osservazioni di A.J. Denomy, *The «De Amore» of Andreas Capellanus*, cit., pp. 108 sgg.; R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles*, cit., pp. 261-262, 294-299. Non includiamo, tra le proposizioni collegabili al *De amore*, la 209 («Quod castitas non est maius bonum quam perfecta abstinentia»), volta a promuovere l'astinenza (liberamente scelta) dei laici anche rispetto alla castità (obbligatoria) dei consacrati. A. Denomy riportava la tesi suddetta a un passo del Cappellano in cui il coinvolgimento del *clericus* in amore è reputato non più grave di quello del *laicus* (cfr. *The «De Amore» of Andreas Capellanus*, cit., pp. 113-115). Se non che la tendenziosa equiparazione fra il peccato dell'uno e dell'altro non ha nulla a che vedere con il livellamento di

La sostanza di queste spregiudicate rivendicazioni è prossima all'impostazione del Cappellano; il che non vuol dire identica, dobbiamo confessarlo subito. Siamo giusti: i sei articoli che abbiamo appena schierato rendono al lettore del *De amore* un suono singolare, riuscendo sì riconoscibili, ma con un'inflessione inedita, in parte familiari e in parte estranei; la loro attinenza al trattato non entra in crisi, ma si ha qualche difficoltà a farli pienamente combaciare con esso.

Fermiamoci intanto sulla tesi 167. Inevitabile a riguardo richiamare i passi in cui Andrea enfatizza la pressione di una spinta naturale incoercibile, tale da scusare le relazioni extraconiugali, e persino l'amore dei *clerici* (il prete che fa la corte, soggetto com'è a natura al pari di tutti gli altri uomini, non è più riprovevole del gentile uomo innamorato)⁵⁴. Se non che, è assente nel *De amore* la dialettica fra potenze superiori dell'anima e spinta delle passioni, e soprattutto è ignorata la nozione impegnativa di una impeccabilità delle prime, poiché la strategia del Cappellano non è negare clamorosamente una responsabilità morale e così prendere di petto il tribunale religioso, semmai minimizzare l'infrazione, renderla nei fatti accettabile, eludendo con *souplesse* la vigilanza dei suoi censori. Prossima alla lettera del trattato è invece la tesi 168, per la quale i riscontri paiono inequivocabili, e non vale obiettare che almeno in un passo il trattato ammette un libero arbitrio, poiché quell'arbitrio inerisce alla persona che è richiesta di una corrispondenza, e può o meno ricambiare, non dunque a chi avverte in sé il sorgere della fiamma amorosa e si prova a contrastarla⁵⁵. La stessa attinenza non ha l'articolo sulla *simplex fornicatio*. Andrea esalta arditamente l'unione degli amanti, la fa rientrare di diritto nell'amor cortese, e d'altra parte evita di affermare che essa non è peccato⁵⁶; inoltre, distinguere i rapporti sessuali fra non coniu-

abstinentia e *caritas*: non è certo l'astinenza dei laici che Andrea intende pregiare (e cfr. *De amore*, I, 6, pp. 185-186).

⁵⁴ Cfr. *De amore*, I, 6, p. 162 e pp. 185-186.

⁵⁵ Cfr. *ibidem*, I, 6, p. 37 e p. 42; II, 6, p. 263. Per l'appello invece al libero arbitrio, ma da parte della donna oggetto di una richiesta d'amore, cfr. *ibidem*, I, 6, p. 43 e pp. 119-120. Non concordiamo, pertanto con R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles*, cit., p. 262, il quale allega questi ultimi due passi come attestazione di un ridimensionamento, da parte di Andrea, della forza costringente della passione: chi rifiuta di assentire a una richiesta, lo fa appunto perché non prova, da parte sua, alcuna passione.

⁵⁶ Cfr. *De amore*, I, 6, p. 183, dove è giustificato il «mixtus amor», quello appunto che «in extremo Veneris opere terminatur».

gati dai rapporti adulterini, gli uni esenti da colpa, gli altri colpevoli, è al di fuori della sua visuale, che semmai si qualifica per la giustificazione dell'adulterio e l'esclusione formale dell'amor cortese dal matrimonio. Qualche problema pone anche la tesi 206: un atto sessuale privato della prospettiva della procreazione è esattamente quello di cui si tratta nel *De amore*, dove la teorizzata incompatibilità fra amor cortese e matrimonio suggella l'estraneità a un simile esito, e tuttavia è qui irreperibile una riflessione sull'attrito fra specie e individuo, obblighi imposti dalla prima e diritti peculiari del secondo. Ovvio parrebbe invece, al punto da non necessitare dimostrazione, l'inerenza al trattato del drastico rigetto della *continentia*, visto che Andrea pone l'amore come origine di ogni atto virtuoso, se non fosse che egli evita di derivarne una aperta denuncia della verginità, e fa mostra di rispettare la vita dei consacrati (che la continenza non fosse una virtù era invece convinzione di Aristotele, poi sottoposta a verifica e riformata dalla scolastica del XIII secolo)⁵⁷. Esaurendo il nostro elenco, noteremo infine che l'ultimo articolo, il 212, è dotato di un'aderenza pressoché perfetta alla fonte ipotizzata, salvo che il *De amore* innesta la riflessione sulla povertà impeditiva in *moralibus* entro il proprio, caratteristico alveo, poiché deplora una condizione di indigenza che, impedendo le azioni virtuose, espressione di gentilezza d'animo, blocca ogni auspicata corrispondenza d'amorosi sensi⁵⁸. O forse è più corretto dire che è il sillabo di Tempier ad estrapolare il suddetto assioma e a considerarlo in sé e per sé, senza più nesso con il corteggiamento e la conquista.

Se davvero il punto di partenza è il *De amore*, allora lungo il tragitto che si conclude con l'editto del 1277 si è interposto un filtro. Che sia il filtro di Tempier o dei membri della commissione è possibile, e non solo per la loro tendenziosa volontà di forzare e colpevolizzare, ma anzitutto in forza di una traslitterazione quasi sponta-

⁵⁷ Pertinenti le annotazioni di R. Hissette, *Enquête sur les 219 articles*, cit., pp. 297-298; con rinvio ad Aristotele, per il quale la continenza è solo una semi-virtù, lasciando sussistere la bramosia, e alla discussione che ne fa Tommaso d'Aquino in *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 155, a. 1 (la continenza è virtù in senso largo).

⁵⁸ *De amore*, I, 6, p. 46: «Praeterea, si honestis et licitis non curem insistere lucris, obscura me detinebit inopia, et ideo nobilitatis opera exercere non potero [...]». A parlare è un *plebeius* che corteggia una *nobilis*, rivendicando al cospetto di lei la propria nobiltà d'animo, ma dunque anche il proprio lavoro, che gli consente di sfuggire all'indigenza, e di provare con azioni splendide e munifiche la gentilezza del cuore.

nea, che metabolizza un linguaggio cortese assimilandolo a una *forma mentis* filosofica e teologica. A sfogliare le pagine del trattato sono in questo caso uomini abituati a *quaestiones* fisiche e metafisiche, usi a manovrare categorie e procedimenti speculativi anche a proposito di *sacra doctrina*, e con nelle orecchie i dibattiti universitari del tardo Duecento; nulla di strano che essi abbiano tradotto nel loro codice anche quell'*ars amatoria*, ora sviluppando certe premesse in una direzione di sicuro non prevista dall'*intentio operis*, ora decurtando ciò che a loro non interessava, o ciò che attivamente disturbava una propria chiave di lettura, col risultato di conferire al testo una inedita foggia scolastica. A meno che... A meno che la manipolazione non sia avvenuta in precedenza, e la commissione l'abbia semplicemente registrata: in fondo, se Tempier si preoccupa del trattato di Andrea è perché esso circola presso docenti e studenti della Sorbona, i quali dovevano avervi impresso la loro orma. L'arcivescovo e i suoi collaboratori agirebbero dunque su referti già manomessi. Forse dagli averroisti latini, che avevano assunto in proprio certe formulazioni, attribuendo a esse un tenore speculativo? Se così fosse, il sillabo conterrebbe la prova di una continuità, della lievitazione filosofica e schiettamente ereticale di una materia già in origine predisposta. Peccato che questa ipotesi di una sovrapposizione averroistica risulti senz'altro da scartare.

Occorre liberarsi, e una volta per tutte, dal pregiudizio che gli aristotelici radicali avallassero una licenza morale: è vero semmai il contrario, e cioè che essi, pregiando la vita contemplativa, ridimensionavano il carattere naturale riconosciuto da Aristotele alla sessualità, e ne accettavano la piena validità solo per i bruti⁵⁹. Sigieri accoglie l'ideale del filosofo non intralciato dal vincolo del matrimonio, premurandosi di escludere qualsiasi altro commercio sessuale: nessuna larvata apertura al libertinaggio, dunque, al contrario la proposta della verginità come ornamento di una forma di vita integralmente spesa per la filosofia. «Simpliciter melior est philosophis status vir-

⁵⁹ Cfr. L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi. La condanna parigina del 1277 e l'evoluzione dell'aristotelismo scolastico*, Bergamo, Lubrina, 1990, pp. 149-195, specie alle pp. 154-155. Emblematico l'atteggiamento di Giacomo di Douai di fronte al problema «utrum simplex fornicatio, ut quando solutus cum soluta rem habet, non faciendo ei violentiam, utrum talis fornicatio sit peccatum». La soluzione non concede nulla: «fornicatio simpliciter vitium est in moribus». Così nelle *Quaestiones super Ethicam*, IV, 22, manoscritto di Parigi, Nat. lat. 14698, ff. 154va-vb. Il passo è citato da L. Bianchi, *Il vescovo e i filosofi*, cit., p. 181.

ginalis»⁶⁰. Quando Tempier stigmatizza teorie e pratiche fin troppo disinibite, non ha certo in mente lui, né qualche altro esponente del gruppo averroista: nessuno degli articoli che abbiamo preso in visione contiene tossine averroistiche, nessuno difatti è reperibile negli scritti degli *artiens*. In fondo, il ricorso da parte degli studiosi al libro del Cappellano è in certo modo obbligato per snidare l'origine di quel plesso dottrinale libertino, assegnargli comunque una paternità, legittima o putativa che sia. Andrea insomma spiega il sillabo prima ancora di esserne spiegato. Lo spiega fino a un certo segno, perché frattanto le sue parole d'ordine sono state ricoperte da incrostazioni, di cui non riusciamo a stabilire con esattezza l'origine; ma con queste incrostazioni l'averroismo non ha nulla a che vedere.

Resta il fatto che il preambolo di Tempier, dopo aver colpito gli averroisti, menziona espressamente il trattato di Andrea:

Librum etiam «De amore», sive «De deo amoris», qui sic incipit: *Cogit me multum*, etc., et sic terminatur: *Cave igitur, Galtere, amoris exercere mandata*, etc.; item librum geomantiae, qui sic incipit: *Estimaverunt Indi*, etc.; et sic terminatur: *Ratiocinare ergo super eum, et invenies*, etc.; item libros, rotulos seu quaternos nigromanticos aut continentes experimenta sortilegiorum, invocationes demonum, sive coniurationes in periculum animarum, seu in quibus de talibus et similibus fidei orthodoxae et bonis moribus evidenter adversantibus tractatur, per eandem sententiam nostram condemnamus [...]⁶¹.

Viene così istituito un qualche nesso tra gli *artiens* e il Cappellano, come per primo suggerì Martin Grabmann? Lettori autorevoli hanno annuito, altri non meno degni di ascolto si sono dissociati. Certo, che il vescovo di Parigi, dopo aver incriminato le *duae contrariae veritates* degli averroisti, chiami sul banco degli imputati anche il *De amore* pare a tutta prima molto più che una fortuita coincidenza. Tempier ha un obiettivo principale, detta parole mirate. Non intende coinvolgere

⁶⁰ Sigieri di Brabante, *Quaestiones morales*, q. IV, in Id., *Écrits de logique, de morale et de physique*, a cura di B. Bâzan, Louvain-Paris, Publications universitaires/Béatrice-Nauwelaerts, 1974, p. 102. Sostenendo che la verginità non si allontana dal giusto mezzo, poiché si rivela conforme all'esigenza della retta ragione, e inoltre non impone la rinuncia a ogni piacere dei sensi, Sigieri adatta al filosofo l'argomentazione spesa da Tommaso d'Aquino in favore dei religiosi: cfr. *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 152, a. 2. Una collazione dei rispettivi testi esegue A. De Libera, *Penser au Moyen Âge*, Paris, Seuil, 1991, pp. 220-223.

⁶¹ H. Denifle, Ae. Chatelain, *Chartularium*, cit., p. 543.

appunto il bifrontismo di Andrea, denunciando una correttezza? Eppure, la sua menzione del *De amore* figura in testa a un elenco di opere poco o punto associabili a una polemica filosofica, sul trattato di geomanzia e sui *libri nigromantici* non grava evidentemente un sospetto di averroismo. Tempier ha allora lasciato temporaneamente l'oggetto principale delle sue inquietudini per volgersi ad altri problemi, individuare un diverso genere di insidie? Difficile sciogliere questi interrogativi in maniera *tranchante*; il piccolo enigma è destinato a rimanere tale, almeno per noi.

4. Bifrontismo del libro

Siamo costretti a decidere sulla prospettiva ideologica spettante al Cappellano senza poter enfatizzare il decreto del 1277, che milita sì a favore dell'apparentamento alla doppia verità, ma è sostegno troppo insicuro per reggere da solo una siffatta angolatura storiografica. E questo necessario ridimensionamento di una pezza d'appoggio ci costringe a congedare definitivamente l'illusione ottica di un vero e proprio averroismo *ante litteram*, di un incunabolo e prefazio che se effettivo Tempier avrebbe rimarcato in maniera ben più decisa. L'ipotesi del parallelismo ne esce compromessa? Forse finisce per guadagnarci. Una volta accantonata la formale ascrizione di Andrea a un orizzonte speculativo che non era il suo, siamo liberi di constatare, senza timore di essere fraintesi, che una certa analogia è ravvisabile, se delimitata con cura, fuori da ogni sovradeterminazione indebita. È che il *De amore*, destituendo ogni eventuale tentativo di integrazione di orizzonti, stabilisce con una certa cognizione di causa un netto separatismo di natura e grazia. Vero è che natura significa qui passione prima che ragione, e non lo abbiamo taciuto. Eppure la dimensione razionale un suo ruolo lo gioca: il Cappellano scevera l'amor cortese, improntato a consapevolezza e autocontrollo, dal mero istinto, proprio degli animali⁶², e addita così in questo di più di coscienza e di misura ciò che fa della *passio* un fenomeno autenticamente umano. Risulta pertanto ragionevole difendere e innalzare un'esperienza come questa, oltre che percorrerne i confini attraverso la ricognizione sistematica. Importa relativamente che Andrea, avvicinando la trattazione oggettiva del fenomeno in esame con l'offerta di istruzioni per la

⁶² Cfr. *De amore*, I, 5, pp. 13-14.

conquista, e sciordinando perciò una serie di esempi di corteggiamento, farcisca in essi la dimostrazione con la retorica, dia armi prima alla persuasione che alla convinzione, da *praeceptor amoris* che mostra come una dialettica abile e persino sofistica riesca a trionfare sulle resistenze della controparte. Né ostano le smagliature logiche, le irrisolte aporie, che oscurano la predestinata conclusione sulla positività dell'esperienza amorosa. Ciò che adesso conta è il tentativo, indubitabile, di rivendicare razionalmente un valore naturale; a prescindere dal magistero della fede, ed eventualmente contro di esso se e quando si produca incompatibilità.

Principio naturalistico e additamento religioso conoscono intanto un faccia a faccia nel *Liber primus*, entro il dialogo ottavo (*Loquitur nobilior nobiliori*). In un primo momento, viene qui sondata la praticabilità di un separatismo in forma mitigata: si traccia un confine tra sacro e profano con l'auspicio di scongiurarne la collisione, in forza di un rispettivo ancoraggio all'esistenza ultraterrena e a quella terrena. Se è «summum bonum» servire Dio, e contemplare i «coelestis patriae [...] secreta», immergersi nei negozi secolari è pure lecito: l'amor cortese origina a sua volta un bene. Che è anch'esso «summum», ma – facciamo attenzione – «in hac vita», e dunque non ha pretesa di detronizzare la prospettiva dell'aldilà. È formula precaria, tuttavia, visto che deve pur sempre ammettere l'offesa a Dio. Il tentativo che fa Andrea è allora di ammortizzarne la gravità. «Credo tamen, in amore Deum graviter offendi non posse»: amore non è «crimen», vale a dire peccato mortale, e può dunque esser lavato senza grandi difficoltà. In realtà, il Cappellano rimane esposto, dal momento che ammette comunque l'intersezione, teologicamente incongrua, fra peccato e bene, senza dire di quell'espiazione programmata prima del misfatto, come se fosse dato pentirsi e contemporaneamente volere. L'estratto, peraltro, deriva da un dialogo, fa parte del discorso di un corteggiatore, ed ha, come tutto quel discorso, un fondamentale scopo di pressione, di trascinarsi del ricevente: è comprensibile che la neutralizzazione dello scrupolo religioso sia ottenuta per virtù di retorica. Ma a puntellare l'apologia c'è poi un principio fortemente creduto, e alternativo a quello religioso, benché per il momento conciliato il più possibile con esso: «quod natura cogente perficitur, facili potest expiatione mundari»⁶³.

La fragilità degli espedienti conciliatori si svela nel prosieguito dello

⁶³ Cfr. *ibidem*, I, 6, pp. 162-163.

stesso dialogo ottavo, al subentrare della distinzione fra il «*purus amor*», ancora al di qua dell'«*extremum solatium*», e il «*mixtus amor*», che invece vi accede. Solo per l'uno vale l'appiglio alla «modica offesa», con l'altro l'attenuante cade, ma ciò non determina affatto una messa in questione (o in riga) del sistema cortese:

Mixtus vero amor dicitur ille, qui omni carnis delectationi suum praestat effectum et in extremo Veneris opere terminatur. [...] Hic enim cito deficit et parvo tempore durat, et eius saepe actus exercuisse poenituit; per eum proximus laeditur, et Rex coelestis offenditur, et ex eo pericula graviora sequuntur. Hoc autem dico non quasi mixtum amorem damnare intendens sed ostendere cupiens, quis ex illis alteri sit praefendus. Nam et mixtus amor verus est amor atque laudandus et cunctorum esse dicitur origo bonorum, quamvis ex eo immineant pericula graviora⁶⁴.

La concezione dell'amor cortese che gli è propria, e non esclude l'*extremum Veneris opus*, impedisce al Cappellano un dualismo mitigato, ove negozio religioso e negozio secolare vadano ciascuno per proprio conto, lungo rotte parallele senza reciproco disturbo: la collisione è inevitabile e ammessa come tale. Ed è sintomatico il modo in cui viene affrontata, una volta che la scappatoia della colpa veniale e facilmente espiabile non è più a disposizione. Andrea si tiene autorizzato a ribadire la sua esaltazione dell'amore degno di lode e origine di ogni bene, e insinua in questo modo che si dà un valore umano non avallato e anzi direttamente contraddetto dall'etica cristiana; è chiaro che la piattaforma di questo valore è la natura, e che il riconoscimento di esso vige entro un discorso naturale e razionale, il quale non tien conto del veto religioso possedendo propri confini e autonomi presupposti.

Nel momento in cui l'*ars amatoria* ha termine, per dar luogo a un discorso impostato su diverse fondamenta, l'amor cortese verrà sistematicamente smantellato: il *Liber tertius* investe la pretesa di un valore legato alla radice della passione, e sottrae all'amore la qualifica di *bonum*, lo declassa concettualmente e anche linguisticamente, instaurando una sinonimia tra *amor* da una parte, *fornicatio* e *luxuria* dal-

⁶⁴ *Ibidem*, I, 6, pp. 182-184. Il «mixtus amor» riesce in Andrea sviluppo fatale del «purus amor». E cfr. D.A. Monson, *L'«amour pur» d'André le Chapelain et la poésie des troubadours*, in P.S. Noble, L.M. Paterson, *Chrétien de Troyes and the Troubadours. Essays in Memory of the Late Leslie Topsfield*, Cambridge, St. Catherine's College, 1984, pp. 78-89, a p. 83.

l'altra. Ma è metamorfosi dovuta al fatto che Andrea ha abbandonato il piano della natura, entro il quale era dato difendere anche quanto deragliava dall'insegnamento religioso, e si è collocato all'interno di quel piano soprannaturale che in precedenza aveva stabilito di non tenere in considerazione. Il teorico della *fin'amor* sapeva perfettamente dell'offesa al Re del cielo, e la confessava, solo che ciò non costituiva per lui un segno di perplessità, un principio di crisi, ma semplicemente l'avvistamento di un criterio diverso e al momento non pertinente, tanto che egli manteneva l'equazione fra amore e bene. Il moralista della *Reprobatio* respinge quell'equazione in quanto ha adottato proprio tale criterio soprannaturale, e dunque non accertando in essa un intrinseco errore, bensì investendola con un formidabile urto esterno. Sarà opportuno controllare da vicino il dispositivo della sentenza:

Nullus enim posset per aliqua benefacta Deo placere, quousque voluerit amoris inservire ministeriis. Odit namque Deus et utroque iussit testamento puniri, quos extra nuptiales actus agnoscit Veneris operibus obligari vel quocunque voluptatis genere detineri. Quod ergo bonum ibi poterit inveniri, ubi nihil nisi contra Dei geritur voluntatem?⁶⁵

L'amore viene screditato, e con esso i *benefacta* che ne derivano, anzitutto per la discordanza con ciò che a Dio piace. A essere qui invocata è la pura volontà di Dio, che non sembra avere altra ragione che se stessa, e col suo pronunciamento inibitorio determina senz'altro ciò che è ingiusto, riconoscibile come tale semplicemente in forza di quell'interdetto. Non per caso, questo giudizio si fonda sulla trascendente e indubitabile autorità delle Scritture, in nome della quale la questione è da subito definita (e infatti Andrea rimarca che sta schiemandone una prova «cui nulli resistere fas est»). Non si fa leva invece, almeno in questo scorcio iniziale del *Liber tertius*, su un disordine intrinseco della passione. Il discorso imbocca tutt'altro binario:

Nam, si voluisset Deus sine crimine actus fornicationis exerceri, sine causa praecepisset, matrimonia celebrari, quum magis per illum modum quam per matrimonia Dei posset populus multiplicari⁶⁶.

Il riconoscimento, prima d'ora irreperibile in Andrea, del legame fra sessualità e procreazione, prende una piega inopinata: la necessa-

⁶⁵ *De amore*, III, p. 314.

⁶⁶ *Ibidem*, III, p. 315.

ria moltiplicazione della specie godrebbe di migliori condizioni, quanto meno assurgerebbe a un ritmo più intenso, se fosse affidata al libero amore, mentre il matrimonio determina un rallentamento. Facciamo emergere un sottinteso, del resto ben trasparente, quello di un dinamismo di natura: di per sé, esso condurrebbe ad accoppiamenti ignari di ogni vincolo permanente ed esclusivo, e garantirebbe in questo modo, e non in un altro, la continuità e la crescita del genere umano. È invece un deliberato divino – in controtendenza, si noti, rispetto a quel dinamismo – a stabilire che la fornicazione è *crimen* e istituire le nozze, unica modalità attraverso cui si dovrà incrementare il popolo di Dio. In un punto dell'ordinamento da Lui stesso creato, Dio interviene e impone una legge alternativa, dalla quale il credente non può esimersi. I primi due libri del trattato, per la verità, non avevano legato l'amor cortese alla procreazione, tutt'altro⁶⁷; la mossa di Andrea coinvolge dunque un ordine di problemi rimasto finora necessariamente escluso (è semmai la *Reprobatio* che mette poi in conto la nascita di figli adulterini, deplorando la loro condizione, sempre a motivo dell'ostilità da parte di Dio⁶⁸). Riconosciamo la tipica *allure* di questo autore, che non sta sempre al pro e contro, ma usa anche giustapporre blocchi dottrinali semplicemente eterogenei. La relativa incongruità dell'asserto, che rimane come un'appendice rispetto all'edificio, non ci impedisce comunque una valorizzazione, al fine di captare la logica sottesa alla planimetria.

Il separatismo si è imposto dunque nella sua forma più virulenta, come separatismo cioè contrassegnato da un contrasto di fondo fra gli ambiti che sono stati distinti. Ebbene, una dicotomia del genere, trasferita dal piano morale al piano metafisico, e portata a una ben più lucida consapevolezza, sarà la prerogativa dell'averroismo latino, insieme con la soluzione di ribadire la validità di ciascuna sfera nonostante la loro non superabile disarmonia. In questo senso, la *duplex sententia* di Andrea non è senza qualche affinità con la doppia verità professata dagli *artiens* (o se si preferisce loro attribuita), fermo re-

⁶⁷ Già il Vinay aveva rilevato l'estraneità dell'amore di cui parla Andrea alle esigenze proprie della specie, e vi aveva scorto un discrimine rispetto alle tesi della scuola di Chartres: cfr. G. Vinay, *Il «De amore»*, cit., p. 253.

⁶⁸ Anche a motivo dell'ignominia del padre, che non può nemmeno farli partecipi dell'eredità. Ma questa stessa ignominia è additata a partire dalla Scrittura: «Immo filii ex fornicatione progeniti parentis ignominia referente Scriptura dicuntur. Sed nec ipsi Deo tales filii creduntur accepti, sicut evidenter videtur nos sacra Scriptura docere [...]» (*De amore*, III, p. 332).

stando che l'una non ha né può avere, data la sua precocità, alcuna proiezione metafisica, così come l'altra ignora, e vuole ignorare, ogni flessione di tipo etico. La parentela emerge solo dalla ricostruzione critica, mentre non è ammessa da nessuno degli interessati: non solo il Cappellano era necessariamente all'oscuro di Sigieri e Boezio, ma i due filosofi hanno sdegnosamente voltato le spalle al *De amore*, ammesso e non concesso che si siano dati la pena di leggerlo, e in genere hanno preso le distanze da ogni permissivismo in materia di costumi sessuali. Ciò non toglie che l'analogia sia lì, abbastanza ben visibile. Non merita di esser trascurata per un eccesso di cautela avvicendato per contraccolpo a precedenti intemperanze storiografiche. Alla cautela abbiamo riconosciuto, e con profitto, tutto ciò che le spettava, evitando un *télescopage* di momenti culturali successivi che finiva per screditare un'intera ipotesi di lavoro. Quell'ipotesi, tuttavia, non era interamente infondata. La sua pretesa di aver sorpreso un perfetto unisono nasceva pur sempre dalla registrazione di un'assonanza.

Forse può fungere da sussidio, se non da conferma, la tipica reazione della Scolastica duecentesca alla tesi della liceità della *fornicatio* in nome di un principio naturalistico. Non raccolta dagli averroisti, quella tesi serpeggiava sottotraccia nei *milieux* universitari, era sospinta dal *Roman de la Rose* di Jean de Meun fino alla secca sconfessione del matrimonio e all'apologia del libero amore, anche adulterino, quale strumento naturale di conservazione della specie⁶⁹, si affacciava infine negli articoli condannati da Stefano Tempier, per quanto vi assumesse una forma più attenuata, la giustificazione piena del rapporto fra non coniugati. È un "errore" che non preoccupa solo il vescovo di Parigi. La *fornicatio simplex* viene discussa da Egidio Romano e da Tommaso d'Aquino. Ed è interessante esaminare su quali basi Tommaso la sconfessi: lo spirito del suo intervento è analogo a quello con cui egli diffida, a proposito di altro argomento, gli averroisti latini, e non per caso riesce davvero lontano dal taglio della *Reprobatio*. L'Aquinate, nella *Summa contra Gentiles*, ha con tutta probabilità davanti agli occhi il suggerimento di considerare la fornicazione una colpa non *iure naturali* ma unicamente *ratione prohibitionis*⁷⁰; ebbene tutto il suo sforzo è di soppiantarlo:

⁶⁹ Cfr. *Le Roman de la Rose*, 13845 sgg., 13996 sgg. (edizione a cura di F. Lecoy, 3 voll., Paris, Champion, 1965-1970). Da leggere con G. Paré, *Les idées et les lettres au XIII^e siècle. Le Roman de la Rose*, Montréal, Université de Montréal, Bibliothèque de Philosophie, 1947, pp. 317 sgg.

⁷⁰ Tale suggerimento viene espressamente annoverato (e respinto) da Egidio

Non videtur autem esse responsio sufficiens si quis dicat quod facit iniuriam Deo. Non enim Deus a nobis offenditur nisi ex eo quod contra nostrum bonum agimus [...] ⁷¹.

Non è deteriore, un atto, semplicemente perché offende Dio, semmai offende Dio in quanto è deteriore, controproducente per colui che lo compie («Deus uniuscuiusque curam habet secundum id quod est ei bonum»). Tanto meno indicativa l'ingiuria che si reca agli altri provocando in loro scandalo: fenomeno invece inquietante per il Cappellano, che nella *Reprobatio* accludeva proprio la reputazione macchiata come ulteriore, formidabile deterrente contro la licenza sessuale. Da parte sua, Tommaso fa presente che spesso ciò che in sé non è peccato scandalizza ugualmente il prossimo: anche questa *responsio* esce di scena, e la verifica deve ripartire un'altra volta. Per raggiungere finalmente un terreno davvero solido: a discriminare tra fornicazione e matrimonio è anzitutto la necessità naturale. La propagazione della specie umana, infatti, è assicurata proprio dal vincolo matrimoniale, che consente non solo la procreazione ma anche l'educazione della prole: le molte cose di cui la vita umana necessita non potrebbero esser procurate da una sola persona. Che l'uomo rimanga «post coitum» presso la donna, e non la abbandoni, «indifferenter ad quancumque accedens», come accade coi fornicatori, si rivela in conclusione «conveniens secundum naturam humanam», e perciò avvistabile dalla retta ragione. È questo a decidere la proibizione divina contro il libero amore, testimoniata dall'Antico e dal Nuovo Testamento nei *loci* ben noti del Levitico e della prima Epistola di Paolo ai Corinzi: la legge di Dio interdice appunto «haec solum [...] quae rationi adversantur» ⁷².

Romano; il quale lo fa risalire a Mosé Maimonide. Cfr. Egidio Romano, *De erroribus philosophorum*, cap. XII, § 11, in Giles of Rome, *Errores philosophorum*, ed. a cura di J. Koch, Milwaukee, Marquette University Press, 1944.

⁷¹ Tommaso d'Aquino, *Liber de Veritate Catholicae Fidei contra errores Infidelium seu Summa contra Gentiles*, III, cap. 122.

⁷² *Ibidem*, III, cap. 122 e cap. 126. Dello stesso Tommaso si veda anche *Summa Theologiae*, II-II^{ae}, q. 154, a. 2: «Et ideo contra naturam hominis est quod utatur vago concubitu». Come ha rilevato A. De Libera, per l'Aquinate «la luxure est un désordre à double détente qui touche à la fois à la reproduction biologique et à la reproduction sociale» (*Penser au Moyen Âge*, cit., p. 207). Alla fine del XV secolo, Jean Gerson aggredirà il *Roman de la Rose* di Jean de Meun, ribaltando il suo assunto libertino in un quadro fosco delle difficoltà insuperabili delle madri abban-

Ancora una volta, Tommaso persegue una *démarche* unitaria. Il Cappellano, invece, imposta le pagine *contra amorem* in modo rispondente al suo dualismo di fondo. Ma parlare, come stiamo facendo, di un rapporto di tipo analogico con la doppia verità non implica comunque una sopravvalutazione dei dati? Uno storico della levatura di Roland Hissette ha espresso forti perplessità: le due maniere di pensare che si avvicinano nel *De amore* non sono difese contemporaneamente, Andrea ondeggia, veste ora i panni del precettore cortese, ora quelli del chierico moralista, sicché nel suo trattato una compresenza in senso forte non esiste:

il y serait question plutôt de deux visions du monde diamétralement opposées, entre lesquelles il peut être difficile de se décider, mais qui, néanmoins ne sont jamais affirmées comme vraies en même temps⁷³.

L'appunto ha indiscutibilmente un suo filo d'acciaio. Lo riconosciamo: gli averroisti, mentre elaborano *visions du monde* in contrasto, tematizzano anche e giustificano la loro compresenza, per concludere che è consentito adottarle contemporaneamente, in quanto relative a due fondamenti diversi e incomunicanti, la natura e la soprannatura. Ora, questo non è lo stesso che stabilire una posizione e successivamente rigettarla. Hissette, a riguardo, ci mette opportunamente in guardia, e non possiamo che profittare della sua acribia. Nell'averroismo, il punto di vista del filosofo, il quale *negare debet* gli aspetti del dogma che distruggono la propria disciplina, e il punto di vista del credente, a sua volta tenuto a respingere le conclusioni filosofiche esiziali per la propria fede, sono per così dire dominati da un superiore punto di vista, in grado di accertare come una simile, ineliminabile collisione possa verificarsi. Questa più elevata ottica coonesto sia il *naturalis* che il *fidelis*, mostra che nessuno dei due reca oltraggio all'altro (scindendo soprattutto le responsabilità del *naturalis* da quelle degli eretici), sigilla infine la convivenza di entrambi. Quanto ad Andrea, egli non accede di norma a un'osservazione dall'alto, non abbraccia con un unico sguardo i contrari: in un

donate a se stesse dopo l'estinzione del matrimonio. Cfr. J. Gerson, *Poenitemini. Contre la luxure*, in Id., *L'œuvre française. Sermons et discours*, in *Œuvres complètes*, a cura di P. Glorieux, Paris-Tournai-Rome-New York, Desclée et C^{ie}, vol. VII, 1968, p. 835.

⁷³ R. Hissette, *Une «duplex sententia»*, cit., pp. 246-247; ma l'osservazione compariva già in Id., *André le Chapelain et la double vérité*, cit., p. 65.

tornante del suo discorso sostiene l'amor cortese ed esautora l'orizzonte religioso, passando a un altro tornante inverte i segni, mette una marca negativa dove ne aveva collocata una positiva, e viceversa, e a questo punto non sembra aver altro da aggiungere. Il suo amante ignora le raccomandazioni del moralista, o si sforza il più possibile di neutralizzarle, quando poi è il turno del moralista costui sconfessa frontalmente i principi cortesi, di cui denuncia la pericolosità.

Il nostro cauto accostamento non viene tuttavia invalidato. Il Cappellano svolge organicamente la concezione cortese e la mette a disposizione; così come del resto ribadisce e porge la concezione ascetica. Non si sottolinea mai abbastanza che l'offerta avviene nello stesso libro, entro un medesimo atto di enunciazione. Occorre inoltre tener presente come il libro è strutturato. Lo scaglionamento dell'insegnamento cortese e di quello religioso in due segmenti successivi, veri e propri blocchi autonomi, ciascuno dotato di interna tenuta, sottrae un dramma dell'indecisione, tanto che mai, in nessun momento, abbiamo l'impressione di un tormento e di una crisi, di un andirivieni sofferto, di un dilemma che non si riesce a sciogliere, e si vorrebbe. Il *De amore* insegna sistematicamente l'arte di amare per passare poi all'arte di disamare: piuttosto che oscillare tra due mondi li esplora separatamente, allocando le distinte indagini nell'unico dossier. Le rispettive sezioni stanno per le *contrariae veritates*, il telaio che le avvolge rappresenta l'acquisizione della loro concomitanza, irriducibile. Ecco: l'avallo simultaneo delle due *visions du monde*, irreperibile in linea di principio, avviene in linea di fatto, con la redazione e la pubblicazione dell'opera bifida, la quale incita separatamente alla voluttà e all'astinenza, abbracciandole entrambe; il punto di vista superiore, che cercavamo invano, è quello implicito che detta il sincronico e composito atto di enunciazione.

Andrea difende sempre ed espressamente il proprio libro, in tutte le sue componenti; che poi riesca a farlo in maniera convincente è altro discorso, l'assenza di una tematizzazione della duplicità si fa sentire. Tra i momenti più difficoltosi è il passaggio al *Liber tertius*: mentre si accinge a irrogare la sua condanna dell'amore, il nostro scriba non può sorvolare sul fatto che ne ha intanto apprestato una corposa apologia, e intende pur sempre pubblicarla. Come mai pensa ancora di diffondere quell'*ars* libertina che ha in animo adesso di smentire energicamente? Il Cappellano torna allora a far leva sulla *petitio* di Gualtieri, da non lasciare inevasa in nome dell'amicizia, ma a questo punto è scusa pressoché inconsistente, e non c'è bisogno che ci impegniamo a decostruirla, il lettore mediocrementemente avvertito lo ha

già fatto da sé, senza grande sforzo ermeneutico. Se l'insegnamento amoroso è nocivo, quale amicizia è quella che consegna all'amico un veleno tanto insidioso, in grado di fargli perdere i favori divini ed esporlo alla dannazione? Rivelandosi ormai di poco momento il pretesto del committente da favorire e compiacere, Andrea, che si rende conto per primo di questa insolvenza, tenta di rimediare aggiungendo una seconda freccia al suo arco:

Nam propter nimiae dilectionis affectum tuis penitus cupientes annuere precibus confertissimam plenamque amoris doctrinam in hoc tibi libello edidimus. Quod nos ideo fecisse cognoscas, non quod amare tibi vel alicui hominum expedire credamus, sed ne nostram in aliquo valeas arguere tarditatem; immo totam illius credimus deperire utilitatem, qui suos in amore labores expendit. Taliter igitur praesentem lege libellum, non quasi per ipsum quaerens amantium tibi assumere vitam, sed ut eius doctrina refectus et mulierum edoctus ad amandum animos provocare a tali provocatione abstinendo praemium consequaris aeternum et maiori ex hoc apud Deum merearis munere gloriari. Magis enim Deo placet, qui opportunitate non utitur concessa peccandi, quam cui delinquendi non est attributa potestas⁷⁴.

È un altro pretesto, evidentemente; e l'appello alla maggior gloria concessa da Dio a chi si astiene dal male dopo aver diligentemente acquisito una *opportunitas peccandi* è talmente spericolato da non poter ottenere alcun *imprimatur*, nemmeno dalla più distratta teologia. Fra l'altro, Andrea si dimentica (o finge di dimenticarsi) che il vizio di lussuria si vince schivando con cura pensieri e occasioni, come ammonisce una secolare sapienza ascetica, alla quale egli stesso avrà modo di associarsi nel corso della *Reprobatio*, ammonendo, non si sa con quale coerenza, a evitare simili *opportunitates*, e se si presentano a fuggirle: «Res enim talis luxuria est, quam persequendo vincimur et fugiendo fugamus»⁷⁵. Il ricorso ad argomenti scaduti o comunque capziosi, che girano a vuoto e saranno persino contraddetti di lì a non molto, testimonia un affanno. E manifesta per altro verso una determinazione. Andrea può volgere le spalle a una concezione per passare armi e bagagli a quella contrapposta; non può in nessun

⁷⁴ *De amore*, III, pp. 313-314.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 333. Sui precedenti di questa sentenza, già in Gregorio Magno, e quindi nei *Distica Cathonis* e in Alano di Lilla, cfr. le annotazioni del Buridant in André le Chapelain, *Traité de l'amour courtois*, trad., intr. e note di C. Buridant, Paris, Klincksieck, 1974, p. 254.

momento rinunciare al libro che le contiene ambedue, anche a costo di ricorrere agli espedienti che trova a portata di mano, più o meno intonati alla casacca che ha appena indossato.

Giungiamo infine all'unico passo in cui è contemplata panoramicamente sia la carriera del libertino che la rinuncia dell'asceta, e dunque sia la prima sezione del *De amore* che la seconda. È il passo da cui abbiamo preso il via, e che riesamineremo ancora, senza tagliarlo, stavolta, troppo presto. Inneonato nell'*explicit*, esso rispecchia efficacemente l'assetto testuale del trattato:

Haec igitur nostra subtiliter et fideliter examinata doctrina, quam tibi praesenti libello mandamus insertam, tibi duplicem sententiam propinabit. Nam in prima parte praesentis libelli tuae simplici et iuvenili annuere petitioni volentes ac nostrae quidem in hac parte parcere nolentes inertiae artem amatoriam, sicut nobis mente avida postulasti, serie tibi plena dirigimus et competenti ordinatione dispositam delegamus, quam si iuxta volueris praesentem exercere doctrinam, et sicut huius libelli assidua tibi lectio demonstrabit, omnes corporis voluptates pleno consequeris effectum, Dei tamen gratia, bonorum consortio atque virorum laudabilium amicitia iusta manebis ratione privatus, tuamque famam non modicam facies sustinere iacturam, nec facile huius saeculi consequeris honores. In ulteriori parte libelli tuae potius volentes utilitati consulere, de amoris reprobatione tibi nulla ratione petenti, ut bona forte praestemus invito, spontanea voluntate subiunximus et pleno tibi tractatu conscripsimus⁷⁶.

Colpisce la netta distinzione tra le *partes*, e per converso l'assunzione di esse nella complessiva *doctrina* (al singolare), che l'autore invia (*mandamus*, al presente) a Gualtieri, dichiarandosi con ciò attualmente responsabile di ciascuna, e soprattutto della loro riunione nel *praesens libellus*. Il tempo presente viene quindi ribadito a proposito della prima parte: *dirigimus*, *delegamus*. L'*ars amatoria*, troppo ovvio, non è un segmento testuale più antico, frutto di una *formamentis* ormai superata, e ora immesso entro una prospettiva matura, che ne relativizzi il significato originario e ne sveli una semantica inedita, poniamo reinterpretando un atteggiamento deviante quale analfatto di un iter pervenuto all'approdo etico. Ma nemmeno si può dire che tale *ars* sia comunque la premessa in ombra di uno scritto dove essa viene successivamente trascesa e vanificata, nel gioco di un accorto chiaroscuro. Entra sì in una cornice testuale più ampia, eppure all'interno di questa cornice mantiene la sua semantica propria,

⁷⁶ *De amore*, III, pp. 358-359.

continua a produrre il senso di partenza. La cornice del resto la ingloba a questo titolo. Viene infatti previsto, e francamente, insomma senza più acrobazie sulle presunte potenzialità ascetiche dell'*opportunitas peccandi*, che l'insegnamento erotico possa essere appreso e messo in pratica dal lettore, nonostante l'allegato *post scriptum* morale. All'efficacia della prima parte nulla intende togliere la parte ulteriore: l'autore, che (si noti) ha appena finito di scrivere la *Reprobatio*, assicura che l'arte di amare, da lui adesso licenziata assieme alla *Reprobatio* stessa, è perfettamente in funzione, e se assimilata in forza di una assidua *lectio* consentirà di cogliere ogni piacere, che è poi lo scopo per cui essa è stata redatta, *omnes corporis voluptates pleno consequeris effectū*.

La *Reprobatio*, beninteso, è essa pure vigente, e il passo appena citato le rende i suoi diritti, premurandosi di ribadire che la *voluptas* conduce a perdere Dio e a venire estromessi dal consorzio degli onesti. Lo sapevamo, il Cappellano non trascende teoreticamente le contrapposte ottiche; e anche qui egli resta al livello del loro contrasto, ed esercita il suo arbitrato abbracciando una di esse, naturalmente l'ottica religiosa. La quale, peraltro, non riesce a reggere il peso dell'opera intera, a fornire una ragione accettabile della sua complessità. Un tentativo del genere viene del resto accantonato, ed emerge ormai chiaramente un meccanismo giustappositivo: pur investiti dalla cruda luce del *Liber tertius*, i primi due restano una robusta palestra erotica, e si possono presentare con compiacimento per la loro resa, per l'incisivo addestramento che danno a colui che ama e si lascia da essi guidare. Il Cappellano rimarca una compiutezza, un pieno svolgimento della materia da trattare (*artem amatoriam serie tibi plena dirigimus et competenti ordinatione dispositam delegamus*); aggiunge quindi che anche la successiva materia ha ricevuto la debita attenzione, e in questo modo suggerisce un andamento binario piuttosto che un superamento (*de amoris reprobatione pleno tibi tractatu conscripsimus*). Una diffida assoluta a recepire l'enunciato "erroneo" nel suo originario orientamento è assente, sostituita da una proposizione ipotetica che si limita a legare l'assunzione degli ammaestramenti libertini e il felice esito amorio, *si iuxta volueris praesentem exercere doctrinam, omnes corporis voluptates pleno consequeris effectū*. Vero è che l'ipotetica viene sdoppiata nell'immediato prosieguo del passo, relativo alla contrapposta arte di disamare: «Quem tractatum nostrum si attenta volueris investigatione disquirere ac mentis intellectu percipere et eiusdem doctrinam operis executione complere [...]», e così via, con la promessa della buona reputazione in questo mondo e della salvezza

nell'aldilà. Ciascuna delle due ipotesi resta in piedi, il *De amore* demanda la scelta al fruitore; o meglio, suggerisce sì un'opzione, ma mentre continua a garantire l'altra, in simultanea.

L'*explicit* che abbiamo postillato riepiloga efficacemente una strategia enunciativa di base, la fa affiorare nel metadiscorso. Poco importa che tale *explicit* non giustifichi in nessun modo la compresenza di *ars amatoria* e *Reprobatio*; la suggella di fatto, quando sottolinea che quell'*ars* è nel suo genere completa, sapida, degna di esser meditata, foriera di risultati, così come lo è la sua solenne abiura.

Ci tocca adesso riportare i fenomeni investigati a un denominatore storico. Abbiamo già liquidato l'ipotesi della precoce penetrazione di un vettore arabo, segretamente attivo presso le cerchie cortesi, prima di investire i *milieux* universitari, e francamente non ne rimpiangiamo l'assenza. Liberi da schemi deformanti siamo in grado di ravvisare alcuni processi che nascono all'interno della cultura europea, e sono già pienamente attivi nel secolo XII. Non va sottovalutato, intanto, il fatto che quell'epoca vede il consolidamento e la diffusione, nella ricerca filosofica nonché nell'insegnamento universitario, di un precipuo metodo argomentativo, il metodo della *quaestio*, destinato a divenire il telaio logico obbligato presso la grande Scolastica dei secoli immediatamente successivi. Nella sua configurazione essenziale, la *quaestio* è una proposizione che contempla interrogativamente due membri, una tesi e il suo opposto (*utrum... an*): l'inchiesta filosofica muove in questo modo da due possibilità, messe a contatto e colte nella loro contrapposizione, per puntare, attraverso un serrato esame comparativo, alla finale decisione a favore dell'una o dell'altra, sempre che la contraddittorietà si confermi effettiva, e non dovuta a differenti significati dei termini ricorrenti nel doppio enunciato di partenza⁷⁷. Già accreditata da Gilberto de la Porrée, questa tecnica trova un codificatore di rango in Pietro Abelardo, il quale esamina, nel suo *Sic et non*, una serie di problemi teologici in margine alla Sacra Scrittura e ai Padri, assumendo sempre come base di partenza una coppia di asserti antitetici. In che misura un simile procedimento abbia sollecitato il Cappellano, avvalorando l'andamento contrappositivo dei dialoghi del *Liber primus*, ed eventualmente la stessa strut-

⁷⁷ Basterà adesso menzionare L.M. de Rijk, *Logica Modernorum. A Contribution to the History of Early Terminist Logic. I. On the Twelfth Century Theories of Fallacy; II. The Origin and Early Development of the Theory of Supposition*, Assen, Van Gorcum, 1962-1967. Per un cenno sintetico cfr. Id., *La philosophie au Moyen Âge*, Leiden, E.J. Brill, 1985, pp. 96 sgg.

tura generale dell'opera, è ancora da determinare con esattezza⁷⁸, e resta probabile che incanalandosi senz'altro in quest'alveo la ricerca si imbatta in riscontri degni di nota. D'altra parte, siamo tenuti qui a far valere la circostanza, certo non secondaria, che il *De amore* asseconderebbe la suddetta falsariga senza compiere il passo conclusivo: legittimo accostare il *Liber tertius* al *sed contra* della *quaestio*, ma allora è da ammettere che una vera soluzione latita, s'intende la soluzione propria dell'impianto scolastico, la quale rappresenta un punto d'arrivo ulteriore rispetto all'enunciazione del pro e del contro, anche quando decide senz'altro a vantaggio di uno dei due corni. Un'assenza del genere è tanto più eclatante nel momento in cui le tesi in attrito non esprimono un'alternativa di pura teoresi, bensì un'alternativa morale, e con rispettivo corredo di precise istruzioni di comportamento. Quando Abelardo redige il *Sic et non* accredita un metodo d'indagine, senza per questo far smottare il dogma o confessare un'esitazione irriducibile su articoli di fede, prova ne è che nessuno dei suoi avversari contesta quell'opera, e ve n'erano di accaniti, pronti a denunciare ogni suo minimo passo falso. Se il *De amore* risente del nuovo strumento logico, vi imprime una piega eversiva che di per sé esso non comportava affatto.

Il ricorso di Andrea a una motivazione naturale da un lato, e dall'altro al dettato (discordante) della rivelazione, scopre del resto la sua partecipazione a un fenomeno che investe, secondo diversi gradi di radicalità, principi e valori di fondo. Mentre l'Alto Medioevo riportava direttamente i fenomeni naturali alla volontà divina, la Scuola di Chartres traccia una linea divisoria fra Dio e natura, rivendicando vivacemente il ruolo delle cause seconde, scoprendo le leggi inscritte nel cosmo, e al cosmo riconducendo anche l'uomo⁷⁹. Non è assente,

⁷⁸ Non mancano, peraltro, stimolanti aperture. C. Buridant, nell'introduzione alla sua traduzione del *De amore*, pp. 7-42, alle pp. 15 sgg., si appella alla *disputatio*, discussione pubblica di un problema di particolare interesse, con distribuzione dei ruoli fra un baccelliere, incaricato di difendere la tesi del maestro, e gli altri astanti (maestri, baccellieri, studenti) liberi di opporsi, mentre al maestro tocca, in un diverso giorno, ricapitolare e definire l'intera problematica (*determinatio magistralis*, la cui trascrizione costituisce la *quaestio disputata*). Va precisato che Buridant evoca questo modello solo relativamente ai dialoghi del *Liber primus* e ai giudizi d'amore del *Liber secundus*. Da parte sua, menziona il *sic et non* di Abelardo, ma in riferimento all'intero libro di Andrea e all'attrito fra le sue due parti principali, C. Bologna, *Lo sparvierio, l'allodola e la quaglia*, cit., pp. 125-126.

⁷⁹ Ci si consenta il rinvio a S. Cristaldi, *Una dicotomia alla prova. Profano e*

fra gli chartriani, l'idea, fino a quel momento pressoché sconosciuta dai medievali, di un'etica mondana, con il suo proprio sistema di virtù, indipendente rispetto al sistema morale cristiano, anche se non veramente antitetico, poiché – viene detto – un discorso basato sulla natura e uno basato sulla fede considerano cose diverse e pur compatibili, «non adversa sed diversa»⁸⁰. Ben più ardita la cultura elaborata dalla corte, che punta in special modo sulla letteratura e sulla materia amorosa, per rivendicare l'esistenza nel mondo, la sua autosufficienza, l'intrinseca dignità che la contraddistingue⁸¹, senza per questo estromissione del cristianesimo, delimitato però sempre più spesso al solo contenuto trascendente. Affiora così nell'ideologia cortese un'incipiente decentralizzazione, la rottura insomma di un tradizionale contesto unitario in cui la fede era fulcro di ogni dimensione e attività. In questa prospettiva, il *De amore* è uno degli esperimenti di punta. La sua scommessa è di costituire, dopo un lungo condizionamento religioso, una codificazione in termini autoreferenziali dell'amore umano, più precisamente di quella sua accezione culminante propria del mondo delle corti, senza necessità di una subordinazione a un principio eteronomo; di qui l'insistenza sul risvolto virtuoso di un tale amore, che una volta emancipato non precipita nel disordine,

sacro da Andrea Cappellano allo Stil novo, in G. Ioli (a cura di), *Le parole del sacro. L'esperienza religiosa nella letteratura italiana*, Atti del Convegno Internazionale, San Salvatore Monferrato, 8-9 maggio 2003, Novara, Interlinea Edizioni, 2005, pp. 85-124.

⁸⁰ L'espressione è di Alano di Lilla; per la precisione, è da lui posta in bocca alla Natura personificata, nel suo *De Planctu naturae*: «Nec mirum si in hiis theologia suam michi familiaritatem non exhibet, quoniam in plerisque non adversa sed diversa sentimus». Si cita dall'edizione critica di N.M. Häring, *Alan of Lille, «De Planctu naturae»*, in «Studi Medievali», s. III, XIX, 1978, pp. 797-879, a p. 829. Da notare, però, che Alano propone un'integrazione di virtù naturali e soprannaturali, con le seconde che conferiscono alle prime una nuova finalità; per cui, il suo ideale di umanità sottende una convergenza di disposizioni mondane e teologali. Cfr. Ph. Delhay, *La vertu et les vertus dans les œuvres d'Alain de Lille*, in «Cahiers de Civilisation médiévale», VI, 1963, pp. 13-25; A. Bartòla, *Filosofia, teologia, poesia nel «De Planctu naturae» e nell'«Anticlaudianus» di Alano di Lilla*, in «Aevum», LXII, 1988, pp. 228-258.

⁸¹ Cfr. R. Antonelli, *Politica e volgare: Guglielmo IX, Enrico II, Federico II*, in Id., *Seminario Romanzo*, Roma, Bulzoni, 1979, pp. 7-109; A. Varvaro, *Potere politico e progettualità culturale nel Medioevo e in Federico II*, in AA.VV., *Nel segno di Federico II. Unità politica e pluralità culturale del Mezzogiorno*, Atti del IV Convegno Internazionale di Studi della Fondazione Napoli Novantanove, Napoli 30 settembre-1 ottobre 1988, Napoli, Bibliopolis, 1989, pp. 81-90.

al contrario dà un impulso fondamentale ad una maturità compiuta, s'intende in tutto laica. Il trattato, però, spinge l'autonomia fino all'aperto contrasto col principio religioso; ne consegue il dispositivo (non necessariamente strumentale) della contemporanea rivendicazione e negazione della teoria eversiva, dispositivo che implica, con la valorizzazione della natura, anche un'alterità in senso forte di Dio rispetto alla natura stessa, e della fede rispetto alla ragione.

Di sicuro, Andrea incarna il processo di decentralizzazione da uomo, appunto, del XII secolo, fornito di alcuni strumenti teorici, del tutto ignaro di altri. Diversamente da come si era pensato, il rapporto fra il Cappellano e gli averroisti può esser retamente definito solo se si tiene conto che l'autore del *De amore* non è certo intimo della filosofia di Aristotele e del peripatetismo arabo. Frequentando i filosofi e interiorizzandone in parte il linguaggio e la metodologia, egli ha potuto familiarizzare con la teoria aristotelica della causalità, o almeno con alcuni spezzoni di essa, le categorie di causa efficiente e di causa finale⁸²; questo resta però un approccio settoriale. Il principale accesso alla linea aristotelica di cui il Cappellano dispone è costituito semmai dai manuali dei medici, che egli accosta direttamente o tramite intermediari, mostrando speciale attenzione a tesi di Avicenna, Costantino Africano, Johannicius⁸³; ma non si direbbe che, estrapolando e volgendo ai suoi scopi determinate nozioni di fisiologia e psicologia, si immedesima stabilmente con la *forma mentis* a esse sottesa, con lo spirito della filosofia della natura elaborata dallo Stagirita e raccolta dai suoi seguaci. Il *De amore*, a riguardo, presenta un sorprendente eclettismo: presta volentieri ascolto alle dottrine della Scuola di Chartres, in cui la natura è potenza ordinatrice, incaricata da Dio di portare a termine l'*exornatio mundi* e governare stabilmente le cose; quindi si sposta ancora, raggiunge l'insegnamento di Agostino, e con Agostino addita i guasti profondi determinati nell'ordinamento naturale dal peccato di origine, la corruzione di un equilibrio dapprima mirabile, poi gravemente compromesso e deturpato⁸⁴. Il Cappellano

⁸² Monson ha additato l'uso di queste categorie entro il dialogo ottavo: cfr. D.A. Monson, *Andreas Capellanus's Scholastic Definition of Love*, in «Viator», XXV, 1994, pp. 197-214, alle pp. 208-209.

⁸³ Cfr. R. Schnell, *Andreas Capellanus. Zur Rezeption des römischen und kanonischen Rechts in «De Amore»*, München, Fink, 1982, pp. 159-165; P. Cherchi, *Andreas and the Ambiguity of Courtly Love*, cit., pp. 28 sgg.

⁸⁴ Cfr. R. Schnell, *Causa Amoris. Liebeskonzeption und Liebesdarstellung in der mittelalterlichen Literatur*, Bern-München, Francke Verlag, 1985, pp. 300-301.

ha raggiunto in questo modo gli antipodi del naturalismo aristotelico. Egli, inoltre, non ha alla portata nemmeno il ripensamento di Aristotele effettuato dai filosofi e teologi latini, con l'acquisizione ormai ferma di una distinzione di ordini, e la riflessione sul modo di intendere il rapporto fra questi distinti, e situare perciò, l'una di fronte all'altra, natura e soprannatura, fede e ragione, filosofia e teologia.

Si capisce bene, allora, che Andrea nutra un dualismo senza tematizzarlo ed elaborarlo. E ancora un'altra cosa si capisce, non sempre notata per la verità, e cioè che questo dualismo, nonostante la sua rigidità, nonostante ponga risolutamente di qua un'etica profana, di là un insegnamento cristiano, conosca per altro verso singolari momenti di contaminazione. I primi due libri del trattato si appoggiano certo alla natura e (con qualche interna incongruenza) alla ragione; ma il *Liber tertius* non si ispira esclusivamente alla rivelazione cristiana, in quanto portatrice di valori suoi propri, garantiti dalla parola di Dio, e imparagonabili, per il loro etimo trascendente, alle risultanze di una riflessione etica razionale. Fissati alcuni strategici imperativi cristiani, la *Reprobatio* fa poi larga incetta di principi, massime e raccomandazioni provenienti da poeti e moralisti dell'Antichità, dimostrando non meno coi pagani che con la Bibbia l'abiezione della lussuria. In questo, si ispira a uno schema assai diffuso nel XII secolo, che autorizzava la convergenza dell'antifemminismo cristiano e di quello tardo-antico, di matrice per lo più stoica⁸⁵. E finisce così per indebolire lo stesso spunto della volontà di Dio quale fonte della condanna del libero amore, spunto ben presto seguito da una congerie di materiali eteroclitici, di vizi disparati in cui gli amanti precipitano, in disarmonia con se stessi, dunque, oltre che disubbidienti a Dio, e infelici sulla terra prima ancora che puniti nell'aldilà. È che il commercio di Andrea con fonti disomogenee, il suo inguaribile ibridismo teorico, oltre a indiziare una debolezza speculativa, contrassegnano anche un'antioriorità rispetto al rigore metodologico degli averroisti e di Tommaso d'Aquino. Resta che, entro il suo tempo, il *De amore* spicca per aver posto e accreditato *non diversa sed adversa*.

⁸⁵ Cfr. Ph. Delhaye, *Le dossier anti-matrimonial de l'«Adversus Jovinianum» et son influence sur quelques écrits latins du XII^e siècle*, in «*Mediaeval Studies*», XIII, 1951, pp. 65-86. Lo studioso ha accertato come questo schema risalisse all'*Adversus Jovinianum* di Gerolamo.

Direttore: Enrico Iachello

Comitato scientifico: Maria Barbanti, Giuseppe Bentivegna, Carmelo Crimi, Antonio Di Grado, Massimo Frasca, Enrico Iachello, Paolo Militello, Cettina Molé, Giuseppe Pezzino, Valter Pinto, Biagio Saitta, Claudio Salvatore Sgroi, M. Dora Spadaro, Margherita Spampinato

Comitato di redazione: Maria Rosa De Luca, Elvia Giudice, Andrea Manganaro, Arianna Rotondo

Volume pubblicato dalla Facoltà di Lettere e Filosofia dell'Università di Catania
Finito di stampare il mese di luglio 2009 dalle grafiche Edi.Bo. s.r.l. - Catania
per conto del Gruppo Editoriale s.r.l. - Acireale-Roma
Autorizz. 6-VII-1948 n.25 del Reg. Periodici Tribunale di Catania

Proprietà letteraria - Reg. pubblico gen. opere protette n. 1/0373303

ISBN 887796397-2



€ 30,00